

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
ЖИТОМИРСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА

*На правах рукопису*

**ШАДЮК ТАМАРА АДАМІВНА**

УДК 291.1 :281.9

**ЕСЕНЦІЙНИЙ ТА ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ МОДУСИ СТРАЖДЕННОСТІ В  
ПРАВОСЛАВ'Ї: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

09.00.11 – релігієзнавство

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

**Саух Петро Юрійович**

доктор філософських наук, професор

**Житомир – 2015**

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
Розділ 1. СТРАЖДЕННІСТЬ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ ТА МЕТОДОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ .....	10
1.1. Проблема стражденності в релігійно-філософській традиції .....	10
1.2. Стражденність: поняття, структура та основні модальні форми .....	35
Висновки до розділу 1.....	62
Розділ 2. СТРАЖДЕННІСТЬ У СМИСЛОВОМУ ПОЛІ ПРАВОСЛАВНОЇ КУЛЬТУРИ.....	65
2.1. Онтологічні засади формування есенціалу стражденності.....	65
2.2. Конституювання стражденності як екзистенціалу буття людини .....	86
2.3. Стражденність як світоглядна константа православного віровчення та християнсько-антропологічної рефлексії .....	110
Висновки до розділу 2.....	133
Розділ 3. СТРАЖДЕННІСТЬ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ.....	137
3.1. Проблема стражденності в контексті світоглядних релігійних засад давньоукраїнської святості .....	137
3.2. Есенційний та екзистенційний модули стражденності в українській православній антропології .....	157
Висновки до розділу 3.....	175
ВИСНОВКИ.....	179
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	185

## ВСТУП

**Актуальність теми дослідження.** Стражденність, як засвідчує людська культура, становить невід'ємну складову буття людини у світі, сутнісну основу її ставлення до світу. Зокрема, попри вагомі здобутки сучасної культури і цивілізації, страждання застерігає людину від надмірних зазіхань на залученість до буття, нагадує їй про обмеженість її можливостей щодо світу й самої себе. Страждання попереджує про наявність негативно-людського в самій людині, робить її пильнішою й вимогливішою до себе та інших.

Водночас воно спроможне (йдеться про надмірне страждання) руйнувати людську структуру, призводити до «розлюднення» людини. І тут важливо відзначити, що основною проблемою і причиною феномена стражденності є неспіввимірність людини і світу, людини і Бога або, інакше кажучи, розбіжність їх масштабу.

Знаменно, що зі стражденністю тривалий час співвідносилось лише поняття «страждання», експліковане в логіко-раціональному дискурсі. Його етимологія відсилає нас до старослов'янського «страсть», яке свідчить про те, що страждання корелює з багатьма іншими феноменами (біль, мука, страх, туга, скорбота, відчай, нудьга та ін.). Це дозволяє об'єднати їх на ширшій світоглядній основі. Тобто проблема стражденності виражає варіативний досвід широкого спектру станів, актів свідомості, які уособлюють глибинний духовний світ людини, індивідуальні способи смислопошуку, духовного вдосконалення й реалізації релігійних переконань.

З огляду на стражденність буття, людина змушена повсякчас формувати особистісне ставлення до неї як наявного факту дійсності : шукати її смисл і виправдання або ж проектувати способи її подолання. Проте, якщо у філософській парадигмі ці питання формують проблему, яку намагалися вирішити мислителі різних часів, то для релігійної і, зокрема, православної,

вони складають радше теологему, аніж раціональний запит, яку неможливо висвітлити поза ідеєю Бога. Саме тому для релігієзнавства актуальним є звернення до християнського Одкровення, святоотцівської та ісихастської традицій, до праць сучасних релігійних філософів та богословів, у яких виявляється інтерес до феномена стражденності як смислового та морально-ціннісного універсалу православної культури.

Відтворення стражденності як цілісного й самостійного концепту має значний евристичний потенціал у релігієзнавстві. Розкриття окресленої теми сприяє оновленню морально-ціннісних орієнтирів, осмисленню засадничих питань людського існування : його смислу, характеру міжлюдських взаємин, морально-виправданих способів самореалізації та боротьби зі злом, хворобою, болем, стражданням тощо, також сприяє піднесенню культури особистості та утвердженню високих моральних цінностей (співстраждання, любові, віри, терпіння, смирення). Відтак, надзвичайно актуальною потребою є світоглядне та категоріальне тлумачення стражденності.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертацію виконано в межах наукової програми кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка «Випробування людського буття: класичний і посткласичний дискурс» (НДР №0111U000154).

**Мета дослідження:** здійснення комплексного філософсько-релігієзнавчого аналізу стражденності в її есенційному й екзистенційному модусах як світоглядної константи православного віровчення і духовної практики.

Реалізація поставленої мети передбачає виконання таких **завдань:**

- окреслити історико-філософські підходи щодо осмислення поняття стражденності, виявити його етимологічні й семантичні основи та шляхи концептуалізації в релігійно-духовній традиції православ'я, визначити структуру та основні модальні форми стражденності;
- з'ясувати онтологічне підґрунтя проблеми стражденності та віднайти підстави експлікації її есенційного модусу в смисловому полі православної культури;

- визначити особливості конституювання стражденності як екзистенціалу й охарактеризувати його специфічні (екзистенційні) форми в православному дискурсі;
- обґрунтувати константність стражденності та з'ясувати способи її подолання, трансформації (преображення) у теорії й духовній практиці православ'я в контексті віровчення та антропологічної рефлексії;
- встановити ідейні джерела стражденності в контексті давньоукраїнської релігійної морально-практичної філософії;
- віднайти світоглядні принципи інтерпретації стражденності в її есенційному та екзистенційному модусах в українській православній антропології.

**Об'єкт дисертаційного дослідження** – проблема стражденності в релігійно-духовній православній традиції.

**Предметом дослідження** є есенційний та екзистенційний модуси стражденності у теорії й духовній практиці православ'я.

**Методологія дослідження.** Для забезпечення аналізу запропонованої проблематики дисертаційного дослідження, досягнення мети й реалізації завдань були використані наступні методи: *історико-філософський* – дозволив відстежити тлумачення поняття стражденності у філософсько-релігійно-науковій думці; *компаративний аналіз* забезпечив порівняння поглядів представників західного та східного філософського і богословського типів філософування в межах європейської традиції; *етимологічний та семантичний аналіз* – використано для визначення змістовно-сміслового обсягу поняття стражденності; *метод узагальнення* дозволив об'єднати розуміння проблем гріхопадіння, першородного гріха та пристрастності православними мислителями різних часів, базованих на догматичних положеннях православ'я; *системний метод* сприяв осмисленню онтологічного підґрунтя стражденності та її модифікацій на засадах цілісності православного світогляду; *герменевтичний метод* було використано в процесі аналізу творів філософів і богословів, *аналітичний метод* використано для вивчення історико-філософських та богословських першоджерел щодо осмислення есенційного й

екзистенційного модусів стражденності. Експлікація досліджуваної теми потребувала застосування принципів історизму, об'єктивності, екзистенційної діалектики, світоглядного плюралізму, людяності та позаконфесійності.

**Наукова новизна дослідження.** У дисертації здійснено одну із перших у вітчизняному релігієзнавстві спроб дефініції концепту «стражденність» у світоглядній системі православного віровчення; проаналізовано становлення релігійно-філософських уявлень та понять, що формують концепцію стражденності в працях релігійних мислителів та богословів у межах православної духовно-культурної традиції.

У дисертаційному дослідженні сформульовано низку положень, що містять елементи наукової новизни і виносяться на захист :

*вперше*

- на основі етимологічного та семантичного аналізу встановлено близькість і тотожність смислових лексичних значень понять «пристрасть» і «страждання», які сукупно формують змістовно-смисловий обсяг поняття стражденності; визначено принципи діалектики та антиномізму як найбільш креативні щодо розуміння проблеми стражденності; виявлено компонентну контамінаційну структуру та основні модальні форми стражденності (біль, скорбота, страждання, хвороба, горе, печаль, скруха, втрата, туга, зневіра, самотність, нещастя, мука);

- з'ясовано, що онтологічним підґрунтям концептуалізації есенційного модусу стражденності у православному дискурсі є положення про діалектичний зв'язок «тварного» й «нетварного» та похідна від нього неспіввимірність між Богом і людиною; визначено аспект конституювання стражденності як есенційної (сутнісної) риси буття людини та всього створеного світу, який конкретизується у гріхопадінні як осутненні стражденності в людському бутті шляхом укорінення пристрастності, процесуальності гріха та його наслідків;

- конституювання стражденності як екзистенціалу в православному дискурсі визначено в статусі динамічного процесу подолання висхідного

онтологічного протиставлення між людиною і Богом, що втілюється в реалізації провідних віросповідних положень: богопізнання, богоуподібнення, обоження, спасіння, святості; з'ясовано, що екзистенційними формами стражденності є граничні прояви пристрасті, гріха, втрати, туги, страждання, скорботи, покаянного плачу, відчаю, богопокинутості, боротьби, сумування за Богом, поклику Божого, смислошування, смерті, муки як такі, що володіють духовно-креативним потенціалом;

*набули подальшого розвитку:*

- положення про константність проблеми стражденності у контексті космологічного, гносеологічного, сотеріологічного, есхатологічного аспектів православного віровчення та антропологічної рефлексії, крізь призму яких встановлено загальносвітоглядні тенденції щодо преображення проявів стражденності у християнські духовні цінності й чесноти (терпіння, смирення, страх Божий, віру, надію, любов);

- розуміння ідейного (містико-аскетичного) взаємозв'язку між святоотцівською, ісихастською традиціями та давньоукраїнською релігійною морально-практичною думкою, в яких стражденність визначається шляхом розкриття змісту основних видів православного подвижництва (чернецтва, затворництва, стовпництва, страсотерпства, мучеництва, юродства, старецтва, паломництва, відлюдництва, мовчальництва), що є одночасно чинами святості й модифікаціями стражденності;

*конкретизовано та доповнено:*

- світоглядні принципи українського православно-антропологічного дискурсу, що сконцентровані в ідеях наслідування Христа, тісного шляху спасіння, практики «умної молитви», преображення людського єства, спорідненої праці, кордоцентричного богопізнання, плекання внутрішньої людини, несення щоденного хреста, загальнообов'язковості духовного діяння (як боротьби з пристрастями, спокутування гріхів, терпіння всіляких проявів стражденності та їх сприйняття як способу духовного життя, морального самовдосконалення та шляху

національної ідентичності), які в цілому засвідчують діалектичну єдність есенційного та екзистенційного модусів стражденності.

**Теоретична цінність** роботи полягає у поглибленні й розширенні філософсько-релігійнознавчого розуміння проблеми стражденності у розмаїтті її форм та проявів у вітчизняному та світовому православ'ї. Основні положення дисертації та напрацьовані методологічні підходи можуть бути використані для подальшої науково-теоретичної розробки окресленої проблематики.

**Практична значущість** дослідження визначається тим, що його основні положення та результати можуть бути використані у процесі розробки навчальних програм з курсів історії філософії, релігійознавства, психології та соціології релігії, етики, культурології тощо.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійним науковим дослідженням. Висновки та положення новизни одержані дисертантом самостійно. Усі публікації автора є одноосібні.

**Апробацію результатів дослідження** здійснено шляхом оприлюднення матеріалів дисертації у доповідях на засіданнях кафедри філософії Національного університету водного господарства та природокористування та кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка, а також на низці наукових конференцій, зокрема: міжнародній науковій конференції «Творчість у контексті розвитку людини» (Київ, 2003), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Людина у світі духовної культури», присвяченій пам'яті В. Г. Нестеренка (Рівне, 2007), міжнародній науковій конференції «Екологія простору культури: проблеми та рішення» (Київ, 2009), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Філософія культури: Мова. Раціональність. Освіта» (Донецьк, 2011), Всеукраїнській науковій конференції «Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства» (Суми, 2012), II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (Рівне, 2012); інтернет-конференції «Перспективные инновации в науке, образовании, производстве и транспорте» (2014);



міжнародній науково-практичній конференції «Суспільні науки: сучасні тенденції та фактори розвитку» (Одеса, 2014).

**Публікації.** Основні результати дисертації викладено у 10 одноосібних публікаціях, з них: 4 статті надруковані в фахових виданнях України з філософських наук, 1 – у збірнику наукових праць, що входить до міжнародної наукометричної бази РИНЦ SCIENCE INDEX та 5 – в інших наукових виданнях.

**Структура дисертації** зумовлена її предметом та поставленими завданнями й відображає їх послідовне вирішення. Робота складається зі вступу, трьох розділів з підрозділами, загальних висновків і списку використаних джерел і літератури (275 позицій). Обсяг основного тексту роботи становить 184 сторінки.

## **РОЗДІЛ 1. СТРАЖДЕННОСТІ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ ТА МЕТОДОЛОГІЧНОЇ РЕФЛЕКСІЇ**

### **1.1. Проблема стражденності в релігійно-філософській традиції**

Православ'я як релігія впродовж свого існування перебуває в континуумі європейської християнської культури, яка характеризується синтезом релігійних і філософських поглядів, що формують проблему стражденності, передусім у світоглядному аспекті.

Зважаючи на те, що стражденність постає очевидністю людського буття, її осмислення наявне уже в найдавніших пам'ятках філософської думки, зокрема, доби античності. Рефлексія стражденності в античній філософії безпосередньо примикає до методології античного способу мислення, основними ознаками якого є антиномічність і діалектичність. В античних мислителів тематика стражденності розгортається як світовідчуття, засноване на ідеї єдності й боротьби протилежностей (Фалес, Геракліт, Левкіп, Демокріт, Платон, Плотін). Для представників ранньої давньогрецької філософії властиве ототожнення душі й розуму, наділення душі ознаками руху та відчуття. Так, проблема стражденності у творах Геракліта впливає з факту відносності речей та єдності протилежностей, з допомогою яких пояснюється облаштування людського буття: життя та смерть, сон і неспання, молодість і старість, суть, одне й те ж та «все є одним», логічно вплетеним у буття, законом якого є Логос [45, с. 155]. Такі прояви як життя і смерть, сон і безсоння, молодість і старість, що є неусувними характеристиками людського буття, життєвого світу людини, які діалектично переходять одна в одну, онтологічно мають «трагічне походження» [141, с. 497], зумовлене стихією, хаосом, війною. Водночас із вирізненням проблеми людини з-поміж загалу інших філософських питань [22, с. 13], тема стражденності набуває більшої виразності, ґрунтуючись на діалектиці психо-

емоційних проявів. У філософії Демокріта задоволення – це не лише відсутність страждання. Мислитель доводить, що задоволення так само можуть спричинити неспокій душевний, а тому ставить проблему міри щодо тих та інших. У зв'язку з цим Демокріт одним із перших осмислив поняття атараксії (душевний спокій, безм'ятежність) на противагу стражданням проявам. Воно набуло більш детальної розробки в епікурейців та скептиків. Послідовник Демокріта Епікур метою і сенсом буття людини вважав досягнення атараксії, суть якої – у відсутності страждань [64, с. 437]. Вміння ухилятися від невдоволення і страждань він трансформував у добродетель, в етичний принцип мудрого ставлення до життя.

У філософії Платона страждання належить світові й протиставляється задоволенню як річ «природна», але ще не возведена ні в принцип буття, ні навіть у характер існування людини. Продуктивним підходом до формування проблеми страждання стало притаманне Платону дуалістичне бачення світу, Бога, людського буття, у зв'язку з чим він констатував подвійність душевних проявів, які виявляються один через одного: страждання через задоволення, а задоволення через страждання. Філософ утверджував онтологічність пристрастей, болю, скорботи, страху, душевних і тілесних страждань і визнавав можливість заміщення одних станів іншими. Платон розуміє страждання як результат співдії відмінних сутностей, і хоча чітко не виокремлює пристрасть («pathe») як конструктивний елемент душевних станів, але формує ідею співвіднесення пристрасті з дією (порухом душі). Очевидно, на цій підставі в діалозі «Софіст» Платон ототожнює дію і страждання [185, с. 316], завдяки чому надалі страждання традиційно співвідноситься з діяльністю.

У творах Аристотеля проблема страждання постає у вигляді певної рефлексивної системи з приводу діалектики людського буття, змістовою складовою якої є страждання і задоволення, насолода й скорбота, страх і відвага тощо як почуття і стани душі, що здатні перетікати один в одного. Аристотель намагається встановити безвідносний (абстрактний) характер блага і зла, але йому не завжди вдається уникнути спокуси співвіднесення з ними тих

чи інших станів: «Отже, задоволення вибирають, приймаючи його за благо, а страждання уникають, вважаючи його злом» [12, с. 109]. Значної уваги мислитель надає поняттю страждання, яке у творах «Нікомахова етика» та «Велика етика» осмислено ним у діалектичному взаємозв'язку із задоволенням та співвіднесено із багатьма моральними якостями людини. Моральна доброчесність, на переконання Аристотеля, є пов'язаною із задоволенням або стражданням (насолодою або скорботою) тому, що саме через них проявляється будь-яка пристрасть («πάθη») і будь-який вчинок. Постульоване ним моральнісне значення стражденності утверджується у встановленні не лише міри страждання в житті людини, а й в осмисленні його буттєвості: «[погана людина] уникає не надмірного, але взагалі страждання» [12, с. 323].

За вченням стоїків (Зенон, Сенека, Епіктет, Марк Аврелій), існує лише те, що діє і страждає, а діяти і страждати можуть лише тіла. А тому діяльність і стражденність – це атрибути матеріальної дійсності, що існують. Виходячи з положення про матеріальність буття, Бог і душа також мисляться як матеріально детерміновані. Важливо виокремити ті філософські погляди стоїків, які неодноразово ставали предметом філософської рефлексії ранньохристиянських мислителів. Зокрема, в структурі людської душі стоїки виділяють пристрасті («πάθος»), які тлумачать негативно: як порухи душі, що спричиняють страждання. Тому ідеалом для них стає апатія (безпристрасність), якої можливо досягнути шляхом подолання, тобто цілковитого приборкання пристрастей задля того, щоб керуватися лише розумом. Тут необхідно зауважити, що стоїки ще не помічали пристрастності розуму, ідеалізуючи його, вважаючи пристрасті іманентними винятково душі. Стоїчна атараксія (душевний спокій, безм'ятежність) наближається до апатії (безпристрасності, байдужості, незворушності), але є далекою від християнського розуміння безпристрасності, оскільки позбавлена досвіду особистісного богоспілкування. Ця застигла нерухомість розуму і почуттів, – зауважує С. Хоружий [242, с. 223], – позбавлена динаміки, протилежна боротьбі як духовно-душевній активізації.

У філософії Філона Александрійського домінувало вчення, згідно з яким Логос визнавався іманентним світові, утверджувалась вічність світу. Страждання в контексті цього світобачення розумілось як наслідок природного плину речей. Причина існування страждання у світі мала природничі пояснення: воно зумовлене матеріальною структурою буття. Страждання цілковито належить світові як явище часткового характеру, сама ж основа світу (матерія) вічна, володіє якістю божественності [90, с. 149]. Його погляди знаменують дуалізм у вченні про Бога і світ.

У творах ранніх християнських філософів у відповідь на твердження Філона про вічність, нествореність матерії сформувалось вчення про створення Богом світу «з нічого», таким чином відновлювалась абсолютність Бога і несамобутність світу. Попри те, що, на відміну від християнського світогляду, Бог античних філософів повністю вкладався в категорії людського розуму, а світ мислився у нерозривній онтологічній єдності з Ним [92, с. 330], ранньохристиянські мислителі широко застосовували грецьку термінологію для обґрунтування християнського віровчення, що призводило до вироблення оригінальних поглядів. У творчості ранньохристиянського апологета, мученика Іустина Філософа, свобода – це основне джерело людської стражденності, що є вираженням наріжного антропологічного протиріччя, адже людина не зі своєї волі, несвободно прийняла свободу, щоб слідувати пропонованій Богом вірі. Відповідно у роздумах про загробні муки Іустин Філософ схиляється до розуміння страждання як покарання за гріхи [124, с. 200], виявляючись у так званій «несвободній» свободі, внаслідок чого, відповідно до цієї точки зору, унеможлиблюється відповідальність людини за гріхи. Відтак, концептуально стражденність дедалі чіткіше визначається в антропологічній площині.

Ідею онтологічної відмінності між Творцем і сотвореним частково відстежуємо у вченні Плотіна про Єдине, де зримо є співвідношення безкінечності й конечності в бутті. Але в його вченні безкінечність світу мислиться невіддільною від конечності, що становить собою єдність світу, занурену в Єдине. Таким чином, вчення Плотіна все-таки утверджує

єдиносутність Бога і світу. Проблема онтологічного підґрунтя стражденності розглядається ним крізь призму онтологічної неоднорідності кінечного і безкінечного, і водночас знімається через поняття Єдиного як повноти буття, яка породжує всі інші види буття, одним з яких є Ум, а іншим – Світова Душа, яка виконує роль одухотворення Всесвіту, тобто всього матеріального світу. Єдине, Ум і Душа являють собою Божественну Тріаду (Трійцю), до якої людина може наблизитись лише шляхом катарсису (очищення), але Бог все одно залишається таємницею [143, с. 31]. А тому самі причини стражденності (її онтологічні корені) залишаються нерозкритими.

Православне вчення не позбавилося впливу античної філософії, залишилося відкритим йому, але набуло визначеності у своїй богословській доктрині [91, с. 88]. У «Шестодневі» Василя Великого і багатьох інших Отців Церкви є багато запозичень із античної філософії і науки, що були прийнятні для християнського світогляду й «воцерковлені» ним, зокрема із вчень Платона, Аристотеля, Плотіна, неоплатоніків про світ і людину. Співіснування грецького філософського й християнського релігійного світоглядів сприяло поглибленню розуміння онтологічного підґрунтя стражденності, де на першому плані – чітке розмежування божественного і людського, що сягає апогею в біблійній традиції.

У навчально-поетичних книгах Йова, Псалмів, приповістей Соломонових, Еклезіаста містяться численні сюжетні розмисли про людське буття як страждання та рефлексивні спроби визначення його першопричини. У Святому Письмі онтологічність стражденності розкривається у книгах Старого Заповіту через переживання непобутності суєти, томління людського духу, розірваного протилежностями добра і зла, світу небесного і світу земного, буття і небуття (книга Еклезіаста); усвідомлення неспроможності раціонального обґрунтування буття перед ликом безневинного страждання, богопокинутості (книга Йова); свідомість необлаштованості, неузасадненості буття, тимчасовості, конечності всього земного і грішного, неминучості скорботи й страждання, неуникненості покарання за гріхи та беззаконність життя (книги Буття, Плачу Єремії), б. ін.

Проявами стражденного світовідчуття стають метушня (марнота), зневіра й безнадія, печаль і скорбота, розчарування й страх, богопокинутість, фізичне й духовне страждання, біль, хвороба. Зокрема, у книзі Йова знаходимо ствердження вразливості, хиткості людського буття: «Людина, що від жінки народжена, короткоденна та повна печалями: вона виходить, як квітка – й зів'яне, і втікає, мов тінь, – і не застається» [Йова, 14; 1 – 2]. Водночас Єліфаз оцінював страждання Йова як напоумлення й покарання Боже, визнаючи його екзистенційність: «Бо нещастя виходить не з пороку, а горе росте не з землі, – бо людина народжується на страждання, як іскри, щоб угору летіти» [Йов. 5, 6 – 7]. Йов протестує проти предметного відношення до свого страждання. Він жорстоко й безневинно страждає, проте не зрікається Бога, не втрачає віри, оскільки поступово усвідомлює, що адресовані ним питання Богові, як і відчайдушні воання про справедливість, обертаються ціннісним відкриттям власного сокровенного в-собі-буття. Власне такі прозріння стають для нас своєрідною вказівкою на те, що стражденність у різних її проявах є сутнісною характеристикою, а також способом людського буття.

Одним із провідних есенціалів буття в новозавітному світогляді є гріх. Гріх, – вважає апостол Павло, – панує у світі й немає в ньому жодного праведника [Рим. 3, 9 – 12]. Тобто, гріх позначає існування людини та причини її стражденності. Апостол Іоанн стверджував, що людині на землі передвизначено саме сумувати, а не радіти: «Страждання зазнаєте в світі ...» [Ів. 16, 33]. Таким чином, стражденність (сутнісною основою якої визнається гріховність людини), тяжіє до осутнення, укорінення в бутті й, відтак, онтологізується, причому в межах не лише людської природи, а всього «тварного» світу: «... все створіння разом зітхає й разом мучиться аж досі» [Рим. 8, 22]. Відтак, апостол Павло говорить про тотальні онтологічні наслідки гріхопадіння людини, які є об'єктивною перепоною у богоспілкуванні. Утвердженню онтологічності стражденності сприяла поява в ранньохристиянській свідомості ідеї апокаліпсису з «Об'явлення св. Іоанна Богослова», що несла з собою не лише застереження про похмурий кінець

людської історії, але й надію на апокатастасис, відновлення всієї повноти буття у її первісному вигляді: єдність Бога і всього сотвореного. Це означало також настанову на докорінне перетворення зла (гріха і страждання) на добро, не лише в особі людини, а й диявола.

Життя людини у світі вирізняється внутрішнім антиномізмом: з одного боку, воно детерміноване буттям, а з другого, – власною свободою, що засвідчує велика кількість православних джерел: Святе Письмо [Рим. 7, 19], молитвослови (молитви Іоанна Дамаскіна, Петра Студійського до Пресвятої Богородиці), твори святих Отців та ін. Але у формуванні проблеми стражденності християнське віровчення не обмежується лише антиномічними характеристиками існування «тварного» світу. Саме християнській свідомості притаманне розрізнення двох сфер у бутті: буття абсолютного і буття неабсолютного, залежного від Бога.

Грецькі Отці Церкви IV століття – александрійської (Афанасій Великий і Кирило Александрійський), антиохійської (Іоанн Златоуст) богословських шкіл, а також каппадокійці Василій Великий, Григорій Нісський і Григорій Богослов (Назіанзін) – наполягали на творенні світу Богом з нічого, зрозумілого як онтологічно абсолютне ніщо. Усі нещастя в житті людини Григорій Богослов пояснював відповідно до принципу гріхопадіння, тому «впасти у гріх» у нього рівноцінно «впасти у хворобу» [50, с. 227]. Онтологічно-антропологічна проблематика широко представлена в досвіді Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами, котрі, продовжуючи кафолічну традицію церкви, розвинули практику сходження людини до Бога, етапами якої з необхідністю стають трансформація (преображення) страждених формоутворень та виправлення сутнісної природи людини, ураженої первородним гріхом. У розумінні Григорія Палами («До всечесної в інокія Ксенії») «час життя є часом покаяння» [70, с. 325] задля надбання істинного вічного життя для душі й тіла. Ось чому людина не виявляє своєї згоди на вільне буття, а приймає його як послух. У цьому архім. Кипріан (Керн) вбачає одну з найбільших трагедій людства: прийняття тягара свободи не за



власним волевиявленням [123, с. 369], звідки – численні мисленнєві протиріччя, конфлікти совісті.

Онтологічне підґрунтя стражденності в епоху середньовіччя визначається мислителями на основі світоглядних переконань щодо безначальності світу, трансцендентності Бога та антиномічності людського буття. Безначальність світу стверджував ще Плотін, а також Іоанн Скот Еріугена та Микола Кузанський, які виходили з принципу єдиносутності Бога і світу, тобто з пантеїстичних позицій. Звідси – поняття співприродності Бога і всього сотвореного Богом – «тварного». Людина мислилась нерівнозначною Богові лише раціорозмірно: як відношення меншого до більшого, нижчого до вищого, мікрокосмосу до всезагального космосу. Страждання, властиве людині й Богові, також розумілось раціонально-логічно як результат свободної волі, якого за умови правильної поведінки можна уникнути або оминати.

Тема стражденності ретранслюється через два найважливіші принципи, що лежать в основі філософської парадигми середньовіччя: це ідея творення (креаціонізм) та ідея Одкровення (осягнення божественних істин). У філософії західного середньовіччя проблема стражденності розгортається та тлі експлікації смислу душевного і духовного життя середньовічного індивіда як співставлення передвизначеної відплати, якій часто супутнє страждання, зі свободою волею людини. Таке співставлення відображає екзистенційний зміст самого страждання як живого безпосереднього переживання, що особливо характерне для Августина [2, с. 58] у його пошуках щастя, дружби, любові, правди, істини тощо, і зрештою, – в богопізнанні.

Особливістю філософування Татіана, Аврелія Августина, Северина Боеція стало формулювання проблеми стражденності крізь призму співвідношення божественного передвизначення та свободної волі людини. У праці Августина «Сповідь» відчутне болісне переживання факту роз'єднання з Творцем, на основі чого обґрунтовуються засади релігійної віри поза можливостями людського розуму. Віра Августина ґрунтується на акті волі й здатна осягнути Бога, перевершуючи собою будь-яку філософську істину [2, с. 273]. Августин

розглядав гріхопадіння як деградацію людини – від духовності до плотяності, внаслідок чого відбувається відсторонення людини від Бога-Світла, що обумовлює страждання і прагнення повернутись назад до Бога-Любові.

Проблема стражденності розвивається в Августина також екзистенційно в контексті внутрішньо зумовленого життя людини через поняття роздвоєності. Людську роздвоєність філософ називає хворобою душі й зазначає, що її причиною є гріховні потяги, тобто пристрасті, які послаблюють волю. Августин розуміє, що без Божої допомоги – благодаті – людина нездатна самотійно позбутися пристрастей, які співвідносяться в його розумінні також зі злом як вибором свободної волі. Йому особисто знайомі неспокій серця і томління душі, властиві людині, котра почула поклик Божий. Душевний спокій, згідно з Августином, можливий лише тоді, коли душа знаходить Бога, Бог стає її власним відкриттям [2, с. 176]. Християнські мислителі оцінюють страждання переважно як негативне переживання, однак помічають можливості його трансформації у позитивні смисли буття: в Августина домінують екзистенціальні переживання у пошуках Істини та пізнання Бога, жах перед безоднею гріха. Августин визнавав тілесні пристрасті причиною того, чому в душі відбуваються зміни «через вік, хвороби, страждання, труди, невдачі, чуттєві насолоди», а також вважав, що в душі наявні власні пристрасті, дією яких спричинені бажання, радощі, страх, досада, любов до наук [1, с. 270].

Дошукуючись онтологічних причин стражденності, Іоанн Скот Еріугена («Про розділення природи») синтезував неоплатонічне і християнське вчення. У богословсько-філософських спекуляціях Еріугени вже творення світу постає розділенням первинної божественної єдності, що виходить із еманованого (другого) божества – Логоса, Сина Божого. Це розділення уособлене третьою природою: світом одиничного (індивідуального) буття, у якому центральною подією стало гріхопадіння людини. Еріугена також вважав, що гріхопадіння людини дробить буття на нескінченну множину індивідів та речей. Ця обставина є суттєвою перепоною до богопізнання, яке все ж уявляється мислителю можливим завдяки наполегливому пізнанню так званої третьої

природи: «тварного» світу, до якого належить і людина [264, с. 151]. Відтак, богопізнання стає утрудненим самопізнанням, яке знаменує собою найвірогідніший шлях до споглядання божественного першобразу.

Період XI – XIV ст. в Західній Європі позначений розквітом чернечого аскетичного богослов'я. Творчість багатьох середньовічних містиків (Бернарда Клервоського, Мейстера Екгарта, Йоганна Таулера, Генріха Сузо) співзвучна ідеям, які розвивали єгипетські ченці-пустельники й Отці Церкви (александрійці III ст. Климент і Оріген, єгиптянин Антоній Великий і Афанасій Александрійський, каппадокійці Василій Великий, Григорій Нісський, Григорій Богослов, а також Кирило Александрійський, Діонісій Ареопатит, Ісайя Відлюдник, Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський, Діадок Фотікійський, Марк Подвижник та ін). В їхніх містичних інтуїціях основним змістом була віра у можливість безпосереднього спілкування людини з надприродним, що виходить за межі людського досвіду і заснована на суб'єктивності містичних переживань [184, с. 264]. Зокрема, західний монах Іоанн Кассіан Римлянин у своїх творах популяризував погляди Євагрія Понтійського, завдяки чому ранні ідеї ісихастів стали відомі західному чернецтву й увійшли в католицьку духовну традицію. Через них європейське чернецтво західної католицької традиції частково приєдналося до ісихастського духовного досвіду з його настановою на боротьбу з помислами сукупно з психофізичною практикою Ісусової молитви.

Містицизм, притаманний ісихазму, специфічно позначився на його філософському переосмисленні творцями середньовічної західної містики, які заклали суттєве підґрунтя для зближення філософської і богословської думки в межах західноєвропейської традиції. Паралелі між поглядами окремих представників західного середньовіччя, з одного боку, та ісихастським вченням – з другого, досліджував французький православний богослов, архімандрит Плакида (Дезей) [184, с. 266]. Він вбачав близькість ідей Бернарда Клервоського, зокрема про закликання імені Господнього задля лікування недуг душі (печалі, відчаю, нудьги, злоби, відсутності сліз, сумніву, біди,

легкодухості, скупості, гніву, гордині, жаги жадання, нечестивих бажань, важких гріхів), із ісихастським вченням про Ісусову молитву.

У творчості Бернарда Клервоського «споглядання Св. Письма» і «чиста молитва» є східцями містичного богопізнання. Водночас зміст богопізнання визначається катафатичною релігійною настановою, яка обґрунтовує можливість богопізнання засобами людських сутнісних сил: розумом та почуттями. В руслі ісихастських поглядів, що стосуються онтологічної переваги божественної природи над людською, Б. Клервоський у праці «Про благодать і свободну волю» окреслював поле протистояння людської свободної волі й благодаті Божої, у якому визначається стражденність. Людська воля завжди свободна, але, перебуваючи сама собою, вона прямує тільки до гріха. Натомість благодать, набута людиною через страждання і смерть Христову, здатна виправити гріхопадіння не тільки першолюдини, а й наступних поколінь, зробити доступною для них праведність. Благодаттю виправляється пристрастність і, як наслідок, – людська гріховність.

Епоха Відродження в Західній Європі ознаменувалася новими концептуальними підходами до вирішення проблеми співвідношення людини, світу і Бога. Сплеск зростання інтересу до спадку античної філософії зумовив переорієнтацію від теоцентризму до антропоцентризму, появу ідей гармонійної єдності людського і божественного, земного і небесного світів, пропагувалася думка про необхідність діяльного ставлення людини до світу, що ґрунтувалась на ідеалах раціоналізму й гуманізму. Однією з прикметних ознак цієї доби є відновлення й популяризація античного розуміння доброчесності як доблесті – активної життєвої позиції, можливості самоствердження через діяльність (Ф. Петрарка, К. Салютаті, Г. Веронезе, П. Верджеріо, Л. Валла та ін.).

Слід зазначити значний вплив східної ісихастської традиції в західному богослов'ї через розповсюдження з початку XIV століття перших рукописних збірників духовних творів православних авторів (які під назвою «Добротолюбність» були видані в 1782 р.): вони відіграли роль справжнього посвячення в ісихастську традицію. Значно вплинуло на західноєвропейську

філософську думку і католицьке богослов'я, кардинально не відокремлене від східного – воно завжди перебувало з ним у тісному взаємозв'язку, ґрунтованому на витоковій спільності.

Творчість європейських містиків XIV – XV століть цікава з точки зору пошуку онтологічних причин стражденності в бутті людини, в основу яких також покладено протиставлення «тварного» і «нетварного» разом з утвердженням центральності, космічності «Я», що зберігається і розвивається у вченні Мейстера Екгарта, Йоганна Таулера, Генріха Сузо, Фоми Кемпійського. Втім, у їх творчості С. Хоружий вбачає встановлення зв'язку між власним небуттям і небуттям Бога, який трактує як збіг космічного і онтологічного вимірів [242, с. 224], тобто нівеляцію «тварного» і «нетварного» в бутті.

У цей же період у світовому православ'ї набули поширення ісихастські ідеї, що знаменували собою православне Відродження в Європі, колискою якого ставали монастирські осередки Візантії, грецького Афона, Сербії, Болгарії, Румунії, Молдавії та Київської Русі. Глибоке відчуття власної гріховності та уповання на милосердя Боже незмінно домінувало у світогляді споглядальності православних ченців і подвижників, котрі незмінно тримались церковного русла й зацікавлення ренесансними поняттями особистості, народу, державності, суспільства не змогло пригасити в них релігійний інтерес до Боголюдини. У цю переломну добу в історії релігійно-філософської думки доктрина споглядання, яка так послідовно розвивалася в ісихазмі, вперше постає контрверзою світської доктрини діяльності.

Своєрідною опозицією до ренесансної гуманістичної ідеї доброчесності можна вважати ісихастську «добротолюбність», з допомогою якої закріплюється в православному світогляді погляд на необхідність трансформації (преображення) страждання та інших проявів у християнські чесноти. Порівняно з доброчесністю як здобутком свідомої активної діяльності стосовно до світу, доброчесність в розумінні ісихастів має духовно-діяльний характер. Сходження на висоту споглядання розумілося як шлях діяльної доброчесності – духовного діяння, практичний вираз якого відображає поняття

добротолюбності, що формувалася в патристичній спадщині протягом IV – XV століть і відображене у збірнику «Добротолюбність». Ідеал добротолюбності насажений глибокою духовною метою. Сутність ісихастського розуміння добротолюбності полягає у тому, що людський розум може бути преображений божественними енергіями, через що отримує можливість споглядати божественну красу (Григорій Палама, Марк Ефеський, Сергій Радонезький, Микола Кавасила). Звідси – добротолюбність як ознака преображеної людської природи, людської сутності, скерованої до істинного богопізнання, що є фундаментом спасіння.

У контексті відмінностей між східним і західним релігійно-філософським світоглядами, що поглиблювалися і в добу Просвітництва, проблема стражденності кристалізувалася на тлі розуміння духовності й духовного шляху. Для західноєвропейської думки в цілому був характерний погляд на духовний шлях як тернистий, сповнений скорботи через трагічну розлуку з Богом, який описувався в поняттях темряви, мороку, ночі, що надає проблемі стражденності ознак містичності. Натомість у східному варіанті християнства помітною є протилежна настанова на пошук шляху містичного світла, радості, осяяння, – вважає православний богослов В. Лосський, оцінюючи їх як два протилежні шляхи святості: «Одні свідчать про свою відданість Христу в самотності і покинутості Гефсиманської ночі, інші стяжали впевненість у своєму єднанні з Богом у світлі Преображення» [143, с. 170]. Не можна оминати увагою спостереження В. Лосського про те, що особистий духовний досвід православних подвижників, на відміну від деяких католицьких містиків, залишився переважно незафіксованим письмово: «Шлях містичного єднання з Богом – майже завжди тайна між Богом і душею, яка не розкривається перед сторонніми, хіба що тільки перед духівником і декількома учнями» [143, с. 18].

У лаконічній формі розуміння духовного шляху відображене у католицького святого Іоанна Хреста. У його містичному досвіді на шляху богопізнання однаково неприпустимими є уява, емоційність та дії розсудку і волі (як і в ісихастів Максима Сповідника, Григорія Палами), бо вони слугують

для досягнення лише поцейбічного відчуття та розуміння, яким протиставляються віра й споглядання, що досягаються шляхом відмови від розуміння, зречення актів свідомості та їх змісту. Інакше кажучи, богопізнання реалізується в актах віри, що являє собою сферу мороку: «бо віра для розуму є не що інше як морок» [184, с. 270]. Таке сприйняття духовного шляху, за словами В. Лосського, не було схвалене православними богословами і оцінене ними як хворобливий стан духовної сухості, що вважався безблагодатним, оскільки благодать «дає знати себе як радість, мир, внутрішнє тепло, світло» [143, с. 169]. Належить зауважити, що поняття темряви та мороку мають місце і в православному аскетизмі, проте вони віднесені до сил диявола, сатани: «Диявол є темрява і тайна беззаконня і діяти може лише таємно і у тьмі, до часу його об'явлення. Коли ж він виявлений і світло проникає туди, де він перебував у мороці й лукавстві, – він без оглядки біжить, палимий світлом» [11, с. 49].

Антагоністичне протиставлення думки і почуття, що на початок XIV століття спостерігалось у західній філософській традиції, яскраво втілене у поняттях «стражденна ніч почуттів» (яке архімандрит Плакида інтерпретує як пересторогу чуттєвій насолоді в духовному житті) і «стражденна ніч духу» (що позначає жах, душевні та духовні муки з приводу відчуття близької присутності Божої і неминуче викриває і власну нечистоту та гріховність) зі спадку католика Іоанна Хреста [184, с. 271]. На відміну від візантійської ісихастської традиції, представники якої не відкидали ні почуття, ні розум в справі духовного богоспоглядання, намагались їх урівноважити й синтезувати (Григорій Синаїт, Григорій Палама), означені поняття відображають стан богопокинутості в його запереченні раціонально-чуттєвого шляху богопізнання. Стражденність у православній традиції не є прямим змістом богопізнання (як страждання, скорбота та ін. її прояви у духовному досвіді західної традиції), а одним із аспектів антиномії апофатичного шляху, уособленим безперервною боротьбою з пристрастями як причиною стражденності, вираженою у динаміці немічності людської – помочі Божої, зауваженій ще Ісааком Сиріним (VII ст.). До речі, богослов О. Осипов також

звертає увагу на докорінну відмінність західної аскетичної традиції від східної (православної) [181, с. 97], підкреслюючи, зокрема, душевний, мрійливий, зарозумілий, нервово-психічний характер аскетичного подвигу західних подвижників, оцінений як беззастережна омана й плекання хибної чуттєвості, надто далекої від справжніх духовних переживань.

Творчість західноєвропейських мислителів і містиків доби Просвітництва (зокрема, Якоба Беме, Блеза Паскаля, Ангелуса Сілезіуса, Мігеля де Моліноса, Еммануїла Сведенборга), що належить до неоплатонівської ірраціоналістичної традиції, характеризується прицільним осмисленням теми гріхопадіння, що відображається у екзальтованому переживанні смерті як власного кінця. Очевидними стають проблеми співвідношення добра і зла, людських гріхів і безгрішності, дискусії навколо обґрунтування та експлікації догмату першородного гріха.

З точки зору формування проблеми стражденності цікавою є творчість Я. Беме, німецького християнського містика, чий вплив відчутний у багатьох німецьких та російських мислителів (Х. Розенрота, І. Гамана, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, М. Бердяєва, В. Соловйова, С. Франка, ін). Згідно з М. Бердяєвим, для Я. Беме стражденний характер світового життя є суперечливим, вогненно-трагічним й визначається тим, що ще до буття, глибше, ніж саме буття, лежить Ангранд, тобто бездонність, ірраціональна таємниця, первинна свобода, що не висновується з буття [19, с. 216]. Таким чином, онтологічне підґрунтя стражденності закладене у вченні про Ангранд, божественне ніщо, з якого у вічності реалізується Бог-Трійця, який і творить світ. Зміст стражденності розкривається в теогонічному процесі богородження, що постає божественною драмою, якій належить час, історія, буття. Основними рисами християнського містицизму є космологічний та онтологічний вимір смерті, обопільний зв'язок мого небуття і небуття Бога, відчуття того, що зі смертю «Я» помирає увесь світ і навіть сам Бог.

Концептуальність стражденності в західноєвропейській філософії у XVII столітті відображають погляди щодо субстанційності зла, страждання і



пристрасності. Зло вважалося самостійною сутнісною властивістю, недоліком, що полягає у неповноті або відсутності певних станів чи здібностей. Утвердженню таких ідей сприяв глибокий розрив між науковою і релігійною свідомістю, який, за В. Зеньковським, означає втрату значущості церковних релігійних настанов в культуротворчій науковій діяльності [90, с. 15]. Втрата єдності «розуміння й віросвідомості» (В. Зеньковський) могла бути причиною субстанційного бачення феноменів людського буття, незалежного від їх церковно-християнського тлумачення.

Водночас значну роль в західноєвропейській релігійній свідомості відігравала ідея наслідування Христа, одним із аспектів якої є наслідування Христових страждань, які набувають схвального значення в духовному досвіді християнина. Саме в католицькій релігійній свідомості стражденність абсолютизується, отримуючи потужну інтенцію до аксіологізації (возведення в ранг духовних цінностей), етизації (возведення в ранг моральних чеснот) та естетизації (набуття естетичних форм у різних видах мистецтва) своїх проявів. Оспівування страждань Христа, екзальтація страждань Діви Марії є частиною мистецьких витворів західної християнської традиції епохи Відродження (містерії, міраклі, мораліте, пасійні драми).

Тема стражденності широко представлена в християнській храмовій архітектурі (Мікеланджело «П'єта»), живописі (А. Дюрер «Сім скорбот Діви Марії») в кінці XV ст., драматургії (містерії, драми), музиці (гімни, акафісти), кінематографії та іконографії (ікони). У православ'ї мистецькі інтерпретації теми страждань Ісуса Христа і Богоматері (зокрема, ікони Розп'яття) також здавна відомі, й особливого поширення набувають з XVII століття під впливом західноєвропейського мистецтва [99, с. 178]. Це так звані Страсні ікони Пресвятої Богородиці, зображення Знарядь Страстей Христових на окладах ікон, Євангелій тощо.

Однак систематичного вчення про стражденність східне і західне богослов'я за доби Відродження та Реформації не створили, залишивши в межах філософсько-релігійних вчень експлікації окремих його проявів.

Своєрідна ретрансляція святоотцівських ідей онтологічної неспіввимірності «тварного» і «нетварного», людини і Бога, а також поглиблення розриву між ними внаслідок гріхопадіння й неподоланої донині гріховності, що обумовили появу проблеми стражденності у бутті, відбулася у релігійній філософії кінця XIX – початку XX ст.

Знаменною у цьому плані є творчість данського мислителя С. К'єркегора, котрий обґрунтував екзистенційну діалектику гріха і страждання, ствердивши, що «людина може увійти в стан причетності до Бога, лише визнаючи себе грішником» [134, с. 16]. С. К'єркегор ставить низку екзистенційно значущих питань, які трансформуються не у відповіді, а у можливості відповідей й проливають світло на смисл гріха і стражденності в житті християнина. Філософ розглядає страждання як інструмент, через який людина здатна бачити радість очима віри, тому страждання преображається у радість, благо, блаженство. Найвищий смисл страждання являє Христос, навчаючи справжньому послуху, який удостоює волю Божу. Ось чому, згідно із С. К'єркегором, «страждання – це навчання», смисл якого полягає в тому, що людина «постійно дізнається дещо лише про себе саму і своє відношення до Бога, звідки стає зрозуміло, що навчають її для вічності» [134, с. 118]. Страждання слугує завданням, яке свідчить про існування терпіння, смирення, віри, надії і любові, послуху.

Шлях християнина – це шлях тісняви і водночас досконалості, радості, тому що він неодмінно веде до спасіння: «Це не властивість шляху – бути тісним, але властивість тісноти – бути шляхом» [134, с. 213]. Увесь драматизм цього шляху відобразив С. К'єркегор у творі «Христос є шлях». Відповідно до думок С. К'єркегора, стражданням є не просто зміст цього шляху, а його смисл і призначення із самого початку й у кожній його актуальній миті і є жахливим наростаючим свідомим стражданням аж до смертного кінця. Христос витерпів усі людські страждання, – стверджує С. К'єркегор, – тому можна сказати, що Його екзистенція вперше цілком зливається зі стражденністю [135]. Сердечна

чистота, свобода, віра, радість є тут позитивними наслідками преображення страждання.

Через модифікаційні форми стражденності виразно прояснюється для нас модальність стражденності, що базується на діалектиці та комутативності. Окремі форми стражденності взаємопроникають одна в одну та трансформуються з однієї в іншу, доповнюють одна одну. Так, тривога у П. Рікера корелює не тільки зі страхом, а й з провиною, нудьгою, стражданням, вибором і свободою («тривога провини», «зло нудьги», «страх самотності», «страх смерті») [195, с. 335]. І все це відбувається в площині філософської рефлексії над людським переживанням, де на ґрунті психоемоційного переживання відбувається осмислення та конституювання специфічних дефініцій, що стосуються життєвого та духовного досвіду людини.

Складовими компонентами страждання у феноменології Е. Левінаса є лихо, зло, біль, мука, туга, скорбота. «До страждання належить будь-яке лихо», – вважає мислитель [136, с. 107]. Водночас кожен із цих проявів є не тільки структурним компонентом страждання, але й самостійним феноменом, забезпеченим логікою колегіальності: «тужливість скорботи», «лихо болю», «лихо муки», «хвороби-на-біль», «біль страждання», «зло страждання», «відчай страждання», «мука страждання», «лихо страждання». Одним із найбільш виразних є феномен болю. «Лихо болю, сама шкода є вибухом і нібито найглибшою артикуляцією абсурдності», – пише Е. Левінас, виокремлюючи біль як феномен, що одразу стає компонентом іншого прояву: «Біль може перетворитися на центральний феномен хворобливого стану – це «хвороби-на-біль», у яких залучення до інших психологічних станів не приносить жодного полегшення, бо саме тоді, навпаки, й зажура додається до жорстокості й до болю» [136, с. 107]. Усвідомлення меж понять біль, тривога, страх, страждання, мука, лихо, відчай, самотність, які володіють більшим чи меншим універсалізуючим потенціалом стосовно одне до одного, можливе завдяки консолідуючому поняттю стражденності людського буття.

Відображення онтологічних підстав стражденності знаходимо у багатьох богословів і релігійних мислителів, воно сконцентроване в ідеях космізму й особливо акосмізму, вседності. Тут варто назвати М. Федорова, П. Флоренського, П. Юркевича, В. Соловйова, М. Бердяєва, Б. Вишеславцева, В. Зеньковського, М. Лосського, В. Лосського, С. Франка, Л. Шестова, які на основі специфічних християнських категорій «тварного» і «тварності», що конституують ідеї творення, гріхопадіння, Одкровення, боговтілення, особистої жертви, спокути тощо, розвинули власні філософські погляди й учення. Якщо у святоотцівській традиції ці ідеї співвідносились із основними віросповідними принципами, слугуючи апології способів духовного діяння християнина (покаяння, участі в богослужіннях і церковних таїнствах, різного роду подвижництва з метою навернення до Бога, спасіння, богопізнання, обоження), то в релігійній філософії вони лягли в основу експлікативного поля теодицеї, свободи як важеля людського і божественного волевиявлення, спокутування гріхів, а також істинного чи неістинного буття (справжньої та несправжньої реальності), смислу людського буття і смислу страждання тощо.

Страждання у православній свідомості стійко пов'язується із проблемою спокутування гріхів (Ф. Достоевський, М. Лосський, Л. Шестов). Саме в цьому аспекті страждання набувають просвітленого значущого виміру. Творчість Ф. Достоевського – приклад «освоєння» страждання, прийняття його та олюднення. Страждання наділені ним смислом, який збагачує й поглиблює духовне життя людини. Цей смисл полягає в очищенні покаянням і веде до внутрішнього духовного переродження, морального воскресіння людини [17, с. 85]. Виходячи з ідеї про презумцію смислу у світі, створеному Богом, найперший смисл страждання, згідно з Ф. Достоевським, полягає в тому, що воно є справедливою відплатою за моральне зло віддалення від Бога і ближніх у формі роз'єднання, докорів сумління, зовнішнього покарання з боку вихователя, держави. Той не може шукати смисл у стражданні, хто прагне уникнути чи позбутися його. У системі негативних цінностей М. Лосського («Цінність і буття») страждання (тілесні, душевні) є одним із видів так званого

«похідного зла», що, в свою чергу, походить від основного зла – себелюбства [144, с. 81]. Страждання спричинені гріхами, – переконаний священник О. Єльчанінов, – і тому зі стражданням природно співвідносяться біль, скорбота, душевна тіснява, які постають свого роду їх спокутою [77, с. 89]. Християнин не сприймає страждання як фатум чи звичний спосіб існування людини, не відступає перед стражданнями, а достойно проходить через них, використовує їх для свого укріплення, поглиблення, здобуття мудрості.

У контексті духовної космології східного християнства, як її обґрунтовує католицький богослов Ф. Шпідлік, стражденність постає у світлі божественного промислу. Такі прояви страженності як страждання, біль, нещастя, фізичне лихо й навіть моральне зло та гріхи знаходяться в полі божественного провидіння. Богослов висновує теофанічне значення страждань праведника як «урок для світу, свідоцтво божественної істини», втіленням чого є мучеництво [260, с. 165]. Проникливий аналіз смислу страждання знаходимо у американського богослова Ф. Хопка. У його інтерпретації людське життя постає сповненням страждання, яке припиниться лише в Царстві Божому [239, с. 331]. Тому важливим є виховання ставлення до страждання, адже з огляду на його неминучість, можливі лише дві відповіді на нього: смиренне прийняття і преображення у шлях спасіння або ж подолання ним та загибель для вічності.

Треба визнати, що труднощі в експлікації проблеми смислу страждання відчують усі російські мислителі Срібного віку. Кожен з них ставить і намагається знайти її вирішення, про що переконливо свідчать однойменні розділи філософських праць, присвячені темі страждання. Особливо виразно ця тема постає на тлі вчення про всеєдність, що відображає одну з основних рис світогляду цих мислителів – цілісність світорозуміння.

У Є. Трубецького в праці «Смисл життя» (параграф «Виправдання страждання») маємо дещо рафінований та опоетизований аналіз цього феномена. Презумпцією до осмислення проблеми страждання слугує визнання наявності позитивного «благого» смислу життя, що є, згідно з Є. Трубецьким, «повнотою радості», а тому проблема страждання розглядається в логічних

рамках теодицеї: як пошук виправдання зла і страждання, що осмислюються синонімічно. Страждання як життєве явище – це відображення недосконалості, неповноти буття. Феноменальний смисл страждання є завжди співвідносним зі світовим смислом, спрямованим на преображення тварного буття через хрест і страждання [221, с. 311]. Таким чином, наявність страждання в житті окремої людини може бути виправдана через його зв'язок із благосним смислом життя в цілому, який полягає у повноті буття, блаженстві, що є нічим іншим як перетворенням, преображенням стражденності. Смисл життя полягає у подоланні протилежності, яка лежить між «тварним» світом і Богом, тобто в усуненні онтологічних предикатів стражденності. Звідси – абсолютна досконалість Бога, яка є передумовою подолання стражденності людського буття, що співпадає з його метою і смислом.

Проблема стражденності у православному дискурсі М. Бердяєва, С. Франка, І. Ільїна, В. Вишеславцева, В. Соловйова набуває більшої випуклості у світлі онтологічних наслідків гріхопадіння: поглиблення поділу між «тварним» і «нетварним» сущим, розокремлення людської волі і Божої, розпад людської волі під дією пристрастей і вражень або зовнішніх чинників, розділення в межах створеного сущого. У цих релігійних мислителів страждання як найбільш виразний прояв онтологічних наслідків гріхопадіння є протилежним цілісності, гармонії (М. Бердяєв), досконалості (С. Франк), довершеності (І. Ільїн), абсолютному (В. Вишеславцев), всеєдності (В. Соловйов), космічності (В. Зеньковський), але водночас виразними є намагання осмислити його духовний потенціал. Антиномічність онтологічно-космологічного підґрунтя стражденності схоплюється у релігійній думці кінця XIX – початку XX століття у двох позиціях: розділення та єдності. Відтак стражденність онтологізується в діалектичних парах понять нецілісності – цілісності, роз'єднаності – всеєдності, неповноти – повноти буття.

У християнському вченні неспростовною залишається антиномія, в основі якої – положення як про незлитість світу з Богом, так і їх нероздільність, що зауважує Є. Трубецької [221, с. 319]. У творчості релігійних мислителів саме

ця антиномія прислужилася до формування таких тенденцій православно орієнтованої думки як космізм (прийняття проблематики створення світу та необхідності його спасіння) й акосмізм (нехтування світом і заперечення ідеї його створення), а також всеєдність (органічна єдність світового буття).

Для М. Бердяєва та багатьох інших мислителів Срібного віку розчленування єдиної цілісності людина-світ є основною причиною страждання. Уведення поняття страждання в бердяївську філософію відбулося досить органічно, попри те, що виклад основної теми дослідника – свободи – домінував та набував завдяки проблемі стражденності виразних ознак екзистенціальності. Уже в одній із ранніх праць мислителя «Філософія вільного духа. Проблема і апологія християнства» поняття страждання вводиться в контекст духовного досвіду особистості [16, с. 16]. Процес формування особистості триває в об'єктному світі людини, причому об'єктність повсякчас проявляє себе через стражденність: відчуження, тугу, страждання. Джерело стражденності М. Бердяєв вбачає в об'єктивації людського існування, що експлікується як невідповідність природи людини і об'єктного світового середовища, зіткнення «я» з чужим і байдужим до нього «не-я», опір об'єктності. Означений опис свідчить про онтологічно-дисгармонічне становище людини у світі, що полягає в глибинному протиріччі між прагненням людини до безкінечності, вічності та фактичної кінченності й обмеженості, часовості й смертності людини. Тому, згідно з М. Бердяєвим («Екзистенційна діалектика божественного і людського»), страждання є переживанням нездоланного, невідворотного та незворотного. «Переживання страждання протилежне переживанню цілісності», – пише мислитель [16, с. 397], оскільки співвідноситься з дуалізмом, дисгармонією.

У працях М. Бердяєва віддзеркалено внутрішній досвід антиномічності людського існування. Слідуючи за М. Шелером, котрий описував становище людини як хитке та нестабільне [275, с. 36], М. Бердяєв вважає його характерною ознакою роз'єднаність. Протилежними стражданню є принципи приєднання, знаходження спільності, близькості (з людьми та зі світом

природи), намагання долучитись до Цілого, злитись з Єдиним, а тому протилежністю страждання постає цілісність, згода, гармонія, близькість, любов, причастя, спочутливість, співчуття [16, с. 398].

Догматичні богословські установки зобов'язують осмислювати буття, сповнене стражденністю, як недосконале і несправжнє. Відповідно, у російській релігійно-філософській думці кінця XIX століття актуалізується питання щодо того, справжньою чи несправжньою є реальність, насичена стражденністю, яке по-різному розв'язується мислителями. Якщо в богословській літературі стражденності протиставляється доброчесність, то у філософській – деякі форми стражденності вже самі по собі постають буттєвими цінностями.

Взірцевими у цьому аспекті є філософські міркування С. Франка, які мають глибоке онтологічне підґрунтя. Стражденність осмислюється філософом у тісному співвідношенні з буттям та входить у контекст вчення про реальність, що є частиною цілісної концепції про надраціональну всеєдність та Боголюдськість. Відповідно філософський метод С. Франка являє собою «поєднання феноменології людського буття з трансцендентальною логікою всеєдності» [7, с. 310]. Проблема стражденності окреслюється у площині філософських роздумів над темами смислу буття, його трагізму та гармонії, віри та невір'я, зла і гріха в людській природі. У зміст стражденності С. Франк уводить боріння, горе, самотність, страждання, біль, муку, відчай, зло, провину, що мисляться як тріщини, які загрожують цілісності всеєдності, укоріненості всього буття в Бозі. Вони, власне, й становлять емпіричну сферу буття, де актуалізується його Всеєдність водночас як мета і результат.

Визначальним у філософських інтенціях мислителя є усвідомлення принципової укоріненості людського буття в Бозі. Людина, за задумом Божим, є передусім духом і особистістю, «тварним втіленням духу Божого» [235, с. 428], й саме ця обставина докорінно відрізняє її від іншого тварного світу, внаслідок чого між людиною та світом пролягає глибока прірва, яка й зумовлює стражденність та трагічність людського буття. Саме це положення є, на нашу



думку, основною підставою експлікації змісту людського буття як трагічного та стражденного у праці С. Франка «Реальність і людина». Поняття страждання у творчості С. Франка акумулює в собі уявлення філософа про людське існування в цілому, воно постає осібною лінією у праці «Незбагненне», де зазнає концептуалізації апофатичне богослов'я і де Незбагненне постає найвищою повнотою буття, перевершуючи собою будь-яке знання, людину і буття сущого. Вирішення проблеми теодицеї (з грец. theos – Бог і dike – справедливість) С. Франк вбачає у єдино можливій формі: «трансраціональної основи її раціональної невирішуваності» [234, с. 783]. Водночас філософ наголошує, що таємничість та невирішуваність являє собою ядро реальності, а трансраціональність є провідником до певного позитивного знання і осягнення.

Варто відзначити, що саме таким чином поставлена проблема страждання в цій праці базована на проблемі теодицеї, адже «якщо страждання немає ніякого смислу, – вважає мислитель, – то все наше буття все ж залишається безсеновим, навіть незважаючи на самоочевидність його божественної першооснови» [234, с. 783]. Можна безпомилково ствердити, що страждання у феноменології С. Франка являє собою певний верифікативний принцип достеменності буття, яке саме по собі уособлює хоч і невимовно важке, проте реальне буття: «сліпу, темну, важку фактичність» [234, с. 783]. У самому собі страждання містить прагнення здолати себе, тому воно есплікується С. Франком як «рух повернення до реальності» [234, с. 785]. Отже, питання справжньої реальності розуміється ним як благо. Саме у стражданні С. Франк вбачає істинну реальність, якщо воно спрямоване на подолання самого себе.

Тема стражденності природно вписана в онтологічне вчення І. Ільїна («Співаюче серце»), у якому він стверджує гармонійність страждання і світового буття. Філософ гостро відчуває становище внутрішнього розколу, у якому живе людина на землі й не вміє його подолати. Цей розкол розуміється ним як розбіжність між нашими особисто-егоїстичними спонуками й нашим божественним покликанням, яке переживається як внутрішній порив, духовна спрага [107, с. 671]. Доповнює цю думку філософа спостереження про

сутнісний самочинний характер страждання; воно виникає «в силу природності тіла, душі й духу» [107, с. 641]. За І. Ільїним, страждання – це специфічні душевні, духовні та тілесні стани.

Будучи апологетом ідеї всеєдності, потрактованої як єдність усього тварного світу, де людині належить особливе місце, мислитель вбачає високе призначення людини в осягненні страждань, у здатності відчувати «світову скорботу», «страждати про страждання світу». Адже з-поміж усіх істот, лише людина здатна піднятися духом над тварним світом (часткою якого є вона сама) та поставити питання про смисл його буття і страждання. Страждання послідовно осмислюється І. Ільїним як благословення: у ньому приховано величезний потенціал, «духовний заряд»; це «певне багатство, що бореться за своє осутнення» [107, с. 642]. Страждання має тотальний характер, стверджуючи свою буттєвість: «все страждає і мучиться – то в беззвучній тиші, ховаючи свою біль, замовчуючи свою скорботу, долаючи страждання просебе, то у відкритих муках, яких ніхто і ніщо не може вгамувати...» [107, с. 633]. Відтак, страждання є закономірним, позаяк воно виступає наслідком встановленого для людини способу життя. Страждання має вищий смисл і через усвідомлення цього факту легше переноситься. Філософію стражденності І. Ільїна складають поняття скорботи, страждання, співстраждання, жалості, болю, горя, боротьби.

Таким чином, можна констатувати, що формування проблеми стражденності відбувається протягом всієї історії розвитку філософсько-релігійної думки й має виразний еволютивний характер, тобто ґрунтується на попередніх її досягненнях. Стражденність конститується переважно тими проявами людського буття, які відображають його хиткість, вразливість, немічність і дочасність, онтологічне нерівноправ'я між Богом і людиною, людиною і світом. З точки зору провідних світоглядних позицій, які склалися в історії західноєвропейської релігійно-філософської думки, проблема стражденності відображається у положеннях про біль, страждання, скорботу, тугу, тривогу, печаль, горе, біду, смуток, муку та інші прояви, що постають як

неусувані характеристики людського буття, та конкретизується в світлі християнського вчення про гріхопадіння як його вищеназвані закономірні наслідки, що мають тенденцію до укорінення, осутнення в бутті.

Належить підкреслити, що поняття стражденності стає об'єктом наукового дослідження тільки в сучасних умовах у контексті філософії екзистенціалізму, персоналізму, філософської антропології, релігійної філософії та богослов'я. Проте, поставлена проблематика не може отримати достотного розв'язання без дослідження проєктивного поля «стражденності» у релігійно-філософській традиції, що є нашим подальшим завданням.

## **1.2. Стражденність: поняття, структура та основні модальні форми**

Стражденність є очевидною ознакою людського буття. Проте, незважаючи на наявність цього поняття в буденній свідомості, воно надто рідко стає об'єктом філософської чи релігійної смислоідентифікації, не говорячи про його категоріальне визначення. Сучасна дійсність переконливо доводить необхідність обґрунтування цього поняття, адже ідея, ним позначувана, є предметом уваги мислителів, починаючи з часів античності. Варто зазначити, що шляхи формування поняття стражденності у філософській і релігійній думці нерідко ототожнюються та збігаються, але іноді й кардинально розходяться, з огляду на світоглядні орієнтири окремих мислителів та засадничі парадигмальні устої тієї чи іншої доби.

У «Теологічному енциклопедичному словнику» поняття болю й страждання сумісні та супроводжувані низкою інших лексем, які сукупно формують біблійне вчення про страждання, а також мають самостійне значення, що стосується фізичного та психо-емоційного станів людини [273, с. 188]. Серед широкого спектру їх старозавітних і новозавітних лексичних відповідників автор статті називає муку, хворобу, горе, лихо, біду, знемогу, скорботу, печаль, тісняву, стогін, утиски, зневіру, тугу, скруху,

пригніченість, нещастя, гоніння, бідування, та ін., що свідчить про їх змістовно-сміслову спорідненість.

З церковнослов'янського словника за редакцією Г. Дьяченка дізнаємось, що слова «страданіє», «страдальчество» походять з грецької мови й означають подвиг, мучеництво; існує також старослов'янське «страдательство», походження якого Г. Дьяченко пов'язує із грецьким *στυπάζειν*, що означає співчуття, милосердя [75, с. 668]. А старослов'янське «стражду-страдаю» походить від *πάσχω*: страждаю, мучусь; багато труджусь, працюю; зношу, терплю; подвизаюсь, піддаюсь, витерплюю; страждаю за щось [75, с. 668]. Наведені церковнослов'янські відповідники сучасного поняття «страждання» засвідчують, що їх етимологія семантично споріднена. Тобто подвиг, мучеництво, співчуття, милосердя, труд, терпіння та ін. значення сукупно формують внутрішній лексичний зміст поняття «страждання».

В українській мові існує багато морфологічних відповідників до слова «страждання»: страждати, страждатися, страждувати [208, с. 212 – 213]; страдництво, страждування; страдник (–ця), страждалець (–иця), страждальник (–иця); страждаючий, стражденний, страдницький, страдничий, страждальницький; страждати, страдати, страждувати, в основу яких покладено лексему «страда» [209, с. 746 – 748]. Поява слова «стражденність» в українській мові, на нашу думку, є результатом специфічного прийому смислоутворення, в основі якого лежить позначення процесу через іменник. Відтак, лексичне значення «стражденності» позначає назву дії за значенням «страждання». Тобто «страждання», зі своїми власними лексичними значеннями (подвигу, мучеництва, співчуття, милосердя, труда, терпіння, подвижництва тощо), є основним семантичним компонентом лексики «стражденність».

Зауважимо, що слово «страждання» ймовірно утворене від давньослов'янської дієслівної форми «страдати» (що означає мучитися, терпіти позбавлення, біль), від якої у православний період утворено іменник «страдть» (муки, страждання), що трансформувався в сучасний «страсть» (сильне почуття), що зафіксовано в етимологічному словнику Г. Циганенко [244,

с. 456]. В етимологічному словнику М. Фасмера знаходимо зустрічні відомості про те, що «страсть» походить від *πάθος*, яке в східних і західних слов'ян здавна означає пристрасть, а також горе, страждання, печаль; «у всякому разі, пов'язане зі страдаль», із *strad*-ть, – зазначає автор [225, с. 771].

Серед семантичних значень слова «страсть» у тлумачному словнику російської мови В. Даля наведені страждання, муки, тілесний біль, душевна скорбота, туга; зазначається, що особливо це слово вживається у значеннях подвигу, свідомого прийняття тяготи мучеництва [58, с. 336]. Це дозволяє нам ставити слов'янське «страсть» (українською «пристрасть»), збережене в сучасній мові, з низкою його смислових лексичних значень у синонімічне відношення до сучасного «страждання» та багатьох його відповідників, які разом формують змістове навантаження поняття стражденності.

Таким чином, семантичний зміст поняття стражденності формується на основі понять «страждання» і «пристрасть» та їх лексичних значень, які поєднані між собою смисловими взаємозв'язками і становлять його обсяг.

Водночас, варто окремо звернути увагу на мовні форми поняття «пристрасть», щоб упевнитись у його щільній смисловій близькості з поняттям «стражденності». Так, сучасний «Європейський словник філософії» подає відомості про те, що в грецькій і латинській мовах поняття пристрасті позначає за смислом страждання, перетерплювання і передається багатьма словами. Зокрема, в грецькій мові вживалися слова *θυμός* (гнів), *ἐπιθυμία* (бажання), *πάθος* (пристрасть), *πάθημα* (нещастя), серед яких зусиллями стоїків усталилось *πάθος*, та *affectus*, *emotio*, *morbus*, *passio*, *perturbatio* – в латинській, що позначали феномени психічного життя як руху (становлення, нестабільності, перетворення) [79, с. 480]. Таким чином, «пристрасть» є і самостійним поняттям, і внутрішнім лексичним змістом психічних феноменів у значеннях страждання, перетерплювання.

Для більш глибокого розкриття проблеми формування поняття стражденності необхідно звернутись до історико-філософських джерел, в яких міститься інформація щодо вживання понять пристрасті й страждання, а також

тлумачення їх смислу. Вже у спадку давньогрецьких мислителів V – III століть до н. е. знаходимо чимало свідчень на користь того, що поняття пристрасті осмислювалось як одна із сутнісних ознак людини, зокрема, як атрибутивна характеристика людської душі. Так, шукаючи єдино можливий шлях в земному житті душі до істини, Платон визнавав, що пристрасті є сутнісними силами (началами) душі, які, однак, приземляють її, тому що пов'язані з чуттєво-тілесними потребами та є перешкодою на шляху до істинного буття, а тому повинні бути підкорені іншій сутнісній силі – розуму («Протагор», «Федон»).

Визнаючи безумовний пріоритет розуму над душею, Платон в діалозі «Тімей» розрізняє душевні пристрасті як емоції вищого (духовного) та нижчого (хтивого) складу [186], вважаючи їх однаково необхідними. До вищих пристрастей Платон включає життєву енергію (*pathe*), без якої «душі не вистачило б динамізму й енергії для діяльності», – коментує Платона православний митрополит, англієць Калліст Уер [274, с. 318]. Призначення ж розуму не в тому, щоб придушити нижчі пристрасті, подолати їх, а в тому, щоб приборкувати, «загнуздувати» їх. Тут важливо наголосити, що Платон уникав грецьких слів *πάθος* та *πάθημα*, адже пристрасті розумілися ним як афекти, складові психічного життя, даремно метафоричним образом пристрастей був у нього неприборканий кінь, тому його філософська інтерпретація базується на лексиці рухливості [79, с. 480]. Усе ж Платон вважав, що досягти рівноваги та гармонії можна найпевніше, кажучи сучасною мовою, раціональними засобами.

В цілому ні питання подолання пристрастей, ні їх трансформації взагалі не ставиться Платоном, адже мислитель не вбачає в них ніякого негативного змісту. Саме тому не поділяє він і стоїчного принципу *apatheia* з його гіперболізацією негативного компоненту у пристрастях. Сформована Платоном дуалістична етична оцінка пристрастей як складової душі разом із визнанням верховенства розуму над нею, поклала початок тлумаченню пристрасті як сутнісного компонента людської природи (тут вловлюємо відгомін полемічного характеру в Аристотеля, неоплатоніків та багатьох ранньохристиянських мислителів I – II століть).

Погляди, подібні до платонівських, зустрічаємо в праці Аристотеля «Нікомахова етика», де він намагається розрізнити зміст понять «пристрасть» і «страждання», закріплюючи за першим якість душі, а за другим – означення почуття як наслідку дії пристрастей. Аристотель залишається в межах платонівського синкретизму психічного та сутнісного й не ставить питання про відношення пристрастей до сутнісних складових природи людини (душі, тіла, духу, розуму), натомість здійснює спробу класифікації пристрастей («πάθη») та дає їм етичну (нейтральну) оцінку («за пристрасті нас не називають ні добродіями, ні поганими») [12, с. 69], тим самим утверджує взаємозв'язок пристрастей і страждання як причини й наслідку.

Прикметно, що відштовхуючись від психологічного розуміння пристрастей, Аристотель помічає зближення поняття пристрасті з поняттям пасивності, однак не тотожність. Пасивність в Аристотеля є радше ознакою суб'єкта, його повсякчасною готовністю до сприйняття вражень, аніж означенням пристрасті [79, с. 481]. До того ж Аристотель зафіксував філософський зміст поняття страждання саме тому, що співвідніс його з категоріями «дія», «вчинок» та «пристрасть» («πάθη») або переживання (до яких відніс потяг, гнів, страх, відвагу, злобу, радість, любов, ненависть, тугу, заздрість, жалість та інші почуття). Його розуміння змісту понять пристрасті й страждання та встановлена динаміка активної і пасивної властивостей пристрасті вплинули на формування раціонально-психологічного та етико-філософського векторів вчення про страждання, паралельно до яких формувався духовний вектор розуміння у ранньохристиянських авторів.

Смислові конотації щодо понять пристрасті й страждання наявні у спадщині християнських мислителів, які для обґрунтування християнських істин тривалий час послуговувались понятійним апаратом дохристиянської античності. З дослідження духовної традиції східного християнства західного богослова Ф. Шпідліка, розуміємо, що грецьке πάθος походить від дієслова πάσχω («страждати») і має низку значень: нещасний випадок, недуг, а також переживання, добрий чи поганий настрій, пристрасть, і навіть переміна,

преображення [260, с. 309 – 310]. Те ж саме стверджує й сучасний православний дослідник Г. Шиманський: поняття «пристрасть» і «страждання» мають в своїй основі давньогрецьке слово *πάθος*, що у перекладі означає страждання в цілому (будь-яке нещастя чи погана пригода з людиною) [258, с. 37]. Отже, смисловий взаємозв'язок понять пристрасті й страждання забезпечує грецьке *πάθος*, яке наявне у слововжитку ранніх християнських апологетів і східних богословів, починаючи з I – по VIII ст.

Пропонуючи вчення про гріхопадіння для пояснення світоустрою та становища людини у світі, християнські мислителі використовували поняття *πάθος*, детальне тлумачення змісту якого доводить, що воно є основою християнського тлумачення понять страждання і стражденності й формує їх самотність. Проаналізувавши вживання поняття «страсть» в апостола Павла та Отців Церкви (Максима Сповідника, Григорія Богослова, Євагрія Понтійського, Григорія Палами), митр. Ієрофей (Влахос) доходить висновку про те, що в їх інтерпретаціях домінує атрибут активності, а не пасивності пристрасності; «пристрасть» (*πάθος*) позначає внутрішню хворобу, адже їй притаманна дія, рух, хоча сама вона невидима в душі людини, видимою є тільки тілесна дія гріха [97, с. 248]. Відтак, увиразнюється також взаємозв'язок понять пристрасті й гріха.

Якщо у тлумаченні античних мислителів *πάθος* наділений психо-етичним потенціалом, то в християнських мислителів на перший план виходить буквальний зміст *πάθος* – пристрасть, що інтерпретується як релігійно-духовна категорія: ознака, з одного боку, природності людини (її сутнісна властивість), й ознака гріховності (спотворення пристрасності як сутнісної властивості людини), – з другого. Так формуються два аспекти вчення про пристрасність: як співвіднесеної з гріхом та безвідносної до гріха. Людина в Отців Церкви постає як нащадок Адама, тобто така, що успадкувала першородний гріх, а тому пристрасті є причинами гріхів. Відтак, страждання акумулювало в себе не пряме значення пристрасті – воно опосередковане



гріхом, тобто є одним із проявів наслідку дії пристрастей – гріхопадіння, подібно до болю, скорботи, печалі, тощо.

Християнські мислителі поступово дистанціюються від платонічного та стоїчного тлумачення *πάθος* як психо-емоційної реакції, яка має етичну оцінку, вносячи в нього новий духовний зміст згідно з божественним Одкровенням, а отже, релігійні й філософські шляхи формування поняття стражденності тенденційно розходяться. Визнаючи пристрасті, подібно до стоїків, недугами душі (серед яких задоволення, жадання, печаль і страх вважаються класичними), деякі святі Отці свідомо протиставляють їх доброчесностям (Климент Александрійський, Григорій Нісський), тим самим *πάθος* отримують значення лише тих пристрастей, які є перепорою до єднання з Богом, суперечать людській божественній природі (як вона була задумана Творцем) й формують зміст людської гріховності. Відтак, ідеалом християнських мислителів раннього періоду є не *ἀπάθεια* як цілковита безпристрасність, а преображення хворобливих нахилів душі для досягнення ідеального стану внутрішнього світу людини відповідно до біблійних ідей.

Так, грецьке *ἀπάθεια* набуває більш вираженого тлумачення, яке полягає у постулюванні внутрішньої свободи як важеля, здатного формувати вміння не так перешкоджати переживанню пристрастей в цілому, як розрізняти протилежні, прокладати «царський шлях» між ними (Максим Сповідник, Євагрій Понтійський, Іоанн Відлюдник) [260, с. 320]. У загальнохристиянській свідомості *απάθεια* позначає преображення пристрасті у чесноти, у зв'язку з чим негативне трансформується в духовно значуще, набуваючи нових смислових якостей. Отці Церкви переосмислили пристрасть, залучивши її до знарядь духовного вдосконалення. Оскільки пристрасті є неусувними, є сутнісною частиною душі, то необхідне не знищення їх, а сутнісна трансформація, – наполягали вони.

У християнському дискурсі окреслилися дві смислові лінії у вченні про пристрасті як сутнісну властивість людини – співвідносну із гріхом та безвідносну до гріха. Існує немало свідчень на користь ствердження

позитивного змісту поняття пристрасті, що пов'язано з іменами як античних, так і багатьох ранньохристиянських мислителів: Платона, Аристотеля, Філона Александрійського, які в цьому питанні мають послідовників у особах Діонісія Ареопагіта, Григорія Нісського, Ісайї Пустельника, Феодорита Кірського, Ісаака Сиріна, Симеона Нового Богослова, Григорія Палами та ін. Зокрема, Ісайя Пустельник («Про охорону розуму: 27 глав») вважав пристрасті гніву, ненависті, хіті, ревнощів та навіть гордощів цілком узгодженими з природнім єством людини, й більше того – часткою особистості, як вона була створена Богом [69, с. 486], відтак не засуджував їх.

Визнаючи характерну для людини зумовленість стражденності пристрастю, святі Отці твердили, що, позбавлена пристрастей, людина не могла б мати відчуттів та переживань божественного, в тому числі й устремління до Бога. Діонісій Ареопагіт вважає «*pathos*» частиною містичного досвіду (переживання божественного) [67, с. 11], а Максим Сповідник розрізняє пристрасті осудні та хвалебні [150, с. 103]. Ісаак Сирін писав з цього приводу, що будь-яка пристрасть, яка приносить користь, є дарованою Богом [114, с. 26]. Григорій Палама згадує про божественні та благословенні пристрасті, а також наполягає на тому, що мета християнського життя полягає не в умертвінні пристрастей, а у їх перевпорядкуванні або переорієнтації [149, с. 262].

Отже, разом з «широким», негативним значенням пристрасті як основної детермінанти гріха і страждання, у християнській думці зберігалось і «вузьке», цілком позитивне, яке уособлювало сутнісний погляд на природу людини. Вживаючи інколи «пристрасть» у вузькому значенні, християнські мислителі все ж не допускають абсолютизації позитивних атрибутів цього поняття. Так, визнаючи «пристрасть» складовою містичної любові-еросу, Григорій Нісський зауважує, що лише «у безтілесних бездоганна і безпристрасна ця пристрасть» [159, с. 336]. В цілому інтерпретація пристрасті у її негативному статусі (як провідника гріха) набуває значного дискурсивного поширення.

Поняття пристрасті стало основою для формування теологічного (христологічного) змісту проблеми стражденності. Яскравим прикладом цього є

творчість святих Отців IV – VIII століть (Феодорита Кірського, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна), котрі розуміли стражденність як принцип буття на основі понять пристрасності, гріховності й страждання (як провідного їх наслідку). Особливо прикметною є характеристика стражденності як способу буття у Максима Сповідника відносно природи Христа: «Христос входить в «стражденний» (або «пристрасний») порядок речей, живе в ньому, але залишається від нього внутрішньо незалежним і свободним. «Зодягається» в стражденність (швидше, ніж у «пристрасність») нашого єства, через яку ми впадаємо у гріх і підлягаємо владі нечистого» [232, с. 212]. Тобто Христос сприймає повною мірою той спосіб людського буття, який визначений гріхопадінням – невідворотно стражденний. Максим Сповідник утвердив тісний взаємозв'язок пристрасності й стражденності в людині, що відзначив Г. Флоровський: «Стражденність її є якесь іманентне викриття пристрасності, розвінчування її внутрішніх протиріч» [232, с. 220]. Таким чином, поняття стражденності співвідносне з пристрасністю, (а через неї – з грубістю й смертністю), та відображає закономірну немічність людського єства.

Важливо зауважити, що поняття пристрасті з його амбівалентним (негативно-позитивним) значенням стало основою християнського розуміння стражденності, на основі чого можна виокремити чимало усталених її форм, проявів, які уособлюють як специфічність сутнісної природи людини, так і наслідки гріхопадінь, які тривалий час осмислювались як психологічні феномени. Одним із взірців такого бачення є твір Іоанна Дамаскіна «Точний виклад православної віри». У структурі стражденності біль («жало в плоть») є одним із основних компонентів, який, за Іоанном Дамаскіним, проявляє пристрасть так само як у соромі, гніві, образі та ін. Біль – елементарний чуттєвий компонент, що є формою прояву пристрасті: «не пристрасть є біль, але відчуття пристрасті»; подібно печаль і скорбота розуміються Іоанном Дамаскіним як складніші, але такі само як біль, психологічні форми переживання пристрастей [111, с. 166]. В цілому поглядам Іоанна Дамаскіна властивий синкретизм психологічно-духовних явищ (за взірцем античного і

ранньохристиянського мислення), тому в них відстежуємо контамінацію почуттів і духовних феноменів. Водночас мислитель висуває цінну думку про те, що природа пристрасті є енергійною (діяльною) і виражається почуттями.

Г. Флоровський відзначає у христологічних поглядах Іоанна Дамаскіна подібне до Максима Сповідника розуміння проблеми стражденності, відповідно до якого стражденність постає сутнісною ознакою людської природи (душі й тіла), що має своїми проявами страждання, скорботу, страх, смерть, сприйняті Христом не через пристрасний устрій Його людського єства, а добровільно [232, с. 245]. Сама сутність стражденності полягає у її від'ємному означенні, у якому вона властива людині і не властива Христу як Божеству, – підкреслює філософ [232, с. 246], відкриваючи есенційно-екзистенційний модус цієї проблеми.

З-поміж усіх проявів стражденності проясненню смислу страждання і скорботи присвячено найбільшу кількість християнських творів усіх часів. У зміст стражденності, згідно з богословом Г. Дьяченком, входить великий перелік тілесного і душевного страждання й скорботи: бідність, нужда, хвороби, лихо, біда, втрати рідних і близьких, життєві невдачі, лихослів'я, розчарування в житті, боротьба з пристрастями і гріхами, смуток, релігійний сумнів і невір'я, відчай щодо спасіння душі, страх смерті та багато іншого, що посиляється людині Промислом Божим. Аналізуючи твори святих Отців, Г. Дьяченко висловлює переконання у необхідності скорботи як зброї супроти наслідків гріха, а тому закликає до смиренного, терпеливого її знесення задля збереження в ній діючої сили, здатної привести до мети. Тому належить вірити: «Якщо Благий посиляє страждання: то, звичайно, і в стражданні є певне благо» [76, с. 45]. Кожному виду страждання чи скорботи притаманна прикметна властивість, яку необхідно пізнавати, адже вона засвідчує гріховність всього людського роду [76, с. 52]. Отже, в християнській думці стражденність є ознакою людського буття, зумовленою наслідками гріхопадіння (як першородного, так і актуального), втіленням яких найчастіше виступає страждання і скорбота.

Ще однією формою стражденності є печаль, яка у православній традиції має два виміри: позитивний і негативний. Григорій Палама зазначав: «Якщо дослідити і печаль світу цього, знайдеш, що вона породжується і тримається всіма пристрастями» [70, с. 303]. Така печаль (світська) є мороком душі, призводить до духовної смерті. Їй Григорій Палама протиставляє печаль у Бозі або заради Господа, яка породжує покаянний плач, що набуває сенсу спокутування гріхів.

Таким чином, біль, страждання, скорбота, печаль, втрата, самотність, мука та інші модальні форми становлять компонентну структуру стражденності як взаємопов'язаність складових елементів, які забезпечують її змістову цілісність. Тобто структура стражденності в християнській і, зокрема, православній думці є багатокомпонентною та контамінаційною. Серед основних її структурних компонентів слід виділити пристрасть, на основі якої модифікації стражденності є взаємопов'язаними за змістом та смислом, а також можуть вважатись спорідненими з нею.

Не можна оминати увагою й проблему стражденності як змісту свідомості, що є вагомим чинником впливу на існування людини. Важливо зазначити, що поняття страждання є домінантою цієї проблеми, попри те, що воно вважалося багатьма мислителями, серед яких І. Кант («Трактати й листи»), Г. Гегель («Філософія духу»), Ф. Шеллінг («Система трансцендентального ідеалізму»), І. Фіхте («Настанови до блаженного життя»), К. Маркс («Економічно-філософські рукописи 1844 року»), пасивним компонентом свідомості.

Переважає більшість західноєвропейських мислителів не виділяють стражденність як окрему ідею, задовільняючись поняттям страждання, яке її уособлює. Проте деякі мислителі використовують поняття стражденності, наділяючи його власним, хоча й сумісним зі «стражданням» змістом. Зокрема, у Ф. Шеллінга поняття стражденності і діяльність є частиною його ідеалістичного вчення, полярними характеристиками Я, що доводять існуючу в ньому динамічну єдність протилежностей, яка вивищується до спільності за принципом вічного, у якому зосереджені ідеї всіх речей [255, с. 299]. Зміст

поняття стражденності сформований на основі феномена страждання, але стражденність позначає процес і принцип людського буття (пасивність), антиподом якого виступає діяльність (активність). Розглядаючи структуру стражденності, Ф. Шеллінг, виділяє у ній біль, що є структурною складовою не тільки скорботи, а й страждання.

У філософії ідеалізму І. Фіхте поняття стражденності формувалося шляхом протиставлення до категорії «діяльність». При цьому «стражденність» інтерпретувалася як стан афекту або пасивність (вслід за І. Кантом, який встановив приналежність страждання до чуттєвості й тлумачив його як афект). Втім, у філософії І. Фіхте поняття стражденності вперше співвідноситься зі свідомістю, стаючи таким чином її властивістю – скінченністю (кінечністю) – і стає передумовою його подальшого тлумачення як онтологічної характеристики буття людини у світі. І. Фіхте також відстежив діалектику стражденності й діяльності: «Те, чому приписується діяльність, називається причиною, а те, чому приписується страждання, – наслідком»; однак активність і стражденність «можуть мінятися місцями», тобто є взаємозмінними, взаємозалежними (тут доречно згадати працю П. Гайдено «Парадокси свободи в ученні Фіхте») [41, с. 46]. Таким чином, у німецькій філософії Просвітництва здійснено відхід від церковного святоотцівського розуміння проблеми стражденності, вилучено її з площини онтології та людського існування. Натомість страждання як основний прояв стражденності у німецьких мислителів тлумачиться феноменально як атрибут свідомості, що має на неї безперервний і непередбачуваний вплив.

У філософії К. Маркса «стражденність» – не менш важлива характеристика природи (сутності) людини, ніж діяльність. Послуговуючись здобутками німецького ідеалізму, зокрема Г. Гегеля, К. Маркс («Економічно-філософські рукописи 1844 року») обґрунтовує поняття стражденності в контексті суспільної практики. Стражденність людини зумовлена тим, що предмети її потягів (зародки здібностей) існують поза людиною, незалежно від неї. Лише соціальне життя, згідно з К. Марксом, є площиною буттєвості людського

страждання з огляду на визначальну для людини здатність до цілеспрямованої діяльності з метою освоєння та перетворення зовнішнього світу. З'ясувавши світоглядні пріоритети, цей мислитель витісняє феномен страждання з внутрішнього світу людини, поміщаючи його в царину потреб, тобто в світ соціальних відносин. Поняття стражденності зводилося ним до «страждання», ставало його дієприкметниковим відповідником [155, с. 164].

Таким чином, у традиції західноєвропейської філософії поступово утверджується думка про стражденність як зворотній бік людської активності та прояв принципової обмеженості людського буття, смисловиразом якої є передусім поняття страждання, сутнісно витлумачене як пасивність (протилежність діяльності), наслідок дії пристрастей в душі людини, що сковують людську волю та її діяльне начало.

Водночас у західній теології, натхненій ідеями класичного екзистенціалізму, проблема стражденності постає у більш широкій інтерпретації, збагачуючись новими формами. До того ж пристрасть мислиться не єдиною і наскрізною її складовою. Утверджується думка, що прояви стражденності не існують окремо один від одного – вони містять у собі ознаку амбівалентності людської екзистенції. Л. Фейєрбах вказував на наявність протилежностей у феномені страху: любов, надія, радість – є його глибинними амбівалентними рисами; С. К'єркегор вміщував у глибинну природу страху надію; П. Тілліх, як представник екзистенціально-протестантської неортодоксії, говорив про взаємоперехід страху в тривогу і навпаки («тривога і страх іманентно притаманні одне одному і мають єдину екзистенційно-онтологічну основу» [222, с. 21]). Отже, деякі форми стражденності взаємопереходять одна в одну та зазнають взаємовпливів.

Вперше у російській релігійній філософії поняття стражденності використав О. Хом'яков («Лист про філософію до Ю. Ф. Самаріна») у значенні пасивності, визначаючи свідомість як «розум в його відображуваності або стражденності, або якщо завгодно, сприйнятливості». Водночас ознакою розуму є також діяльність. Розум у його діяльності є волею, – стверджує

О. Хом'яков [238]. Таким чином, мислитель протиставляє діяльність і стражденність (як пасивність). Серед релігійних мислителів поняття стражденності подібним чином визначали, коментуючи погляди О. Хом'якова, В. Зеньковський та М. Бердяєв.

Однак, у філософії М. Бердяєва проблема стражденності найбільш виразно тлумачиться з екзистенціальних позицій, зокрема, в контексті його критики підходів традиційної для його часу теології у питанні про страждання Бога. Мислитель апелює до того, що Бог є Особистістю, у Ньому розкривається особистісне відношення до людини і світу, а отже, Йому властиве страждання і в Ньому є трагічне начало. Інакше Бог не є особистість, а лише умоглядна ідея. Отже, Син Божий страждає не лише як людина, але і як Бог, тобто Бог розділяє страждання людей, адже, якщо Бог любить, то він і страждає. Та попри персоналістський характер інтерпретації божественного, Бог у М. Бердяєва залишається Богом філософів, «абстрактним і неживим», а тому онтологічна прірва, яка пролягає між Богом і людиною не міліє, а стражденність тільки поглиблюється. В одній зі своїх праць, аналізуючи твори авторів епохи Просвітництва, М. Бердяєв підкреслив зміст людських страждань: «Людина є істота стражденна, бо вона – істота двоїста, що живе у феноменальному і ноуменальному світі» [19, с. 205]. Стражденність осмислюється тут як переживання, смисловою константою якого є страждання. При цьому цінність має не пасивне страждання, а активне, таке, що перемагає зло. Пасивний спосіб переживання страждання тяжіє до смерті, до небуття, оскільки є перетерплюванням, що не приносить особі духовної користі. Натомість активний спосіб спрямований на усунення не так самого страждання, як його причини. Порівнюючи буддистське і християнське розуміння сутності страждання, М. Бердяєв підкреслює їхню принципову відмінність. Якщо буддизм вважає страждання основою світу, а відхід з життя, смерть – кроком у небуття, в тому числі і небуття страждання, то християнство, навпаки, схвалює наявність страждання, але страждання активного, страждання в боротьбі, яке відкриває духовні обрії вдосконалення людини. Без активного страждання,



ознаками якого є боротьба зі злом, неможливе досягнення стану блаженства, спасіння, немислиме духовне життя християнина. Активне страждання – це спокута, покаєння, воно передбачає духовні плоди. А тому страждання – не ідеал, а засіб боротьби зі злом – іншого шляху для християнина не існує, тому прийняти страждання означає мужньо віднестись до життя [18, с. 187]. Таким чином, у проблемі стражденності М. Бердяєв виокремлює поняття страждання, зла, гріха, повноти буття.

Російський релігійний мислитель І. Ільїн, стверджуючи ієрархічну природу страждання, виділяє «тілесний біль», до якого слід дослухатися, «душевне страждання», якому слід віддатися, та «духовну муку (томління)», яку слід очищати в молитві. Остання має очевидну смислову перевагу, адже з нею І. Ільїн пов'язує «світову скорботу». Духовна мука, будучи очищеною у молитві, трансформується в істинну і чисту «світову скорботу» [107, с. 642], що наближає людину до Бога, адже світова скорбота є в останньому і глибинному вимірі скорботою самого Бога, а скорбота разом з Ним це, за словами апостола Матвія, «благе ярмо» і «легкий тягар» [Мтв. 11, 30].

У праці В. Марцинковського «Смисл життя» пошук смислу життя є тим питанням, що виявляє стражденність, яка через нього розкривається у розмаїтті власних модифікацій. Передусім, це страждання, а також жах безцільності і жах безсилля. Цілком закономірно, що смисл страждання у В. Марцинковського пов'язаний з темою смислу. З'ясування смислу життя мислитель називає основним завданням, заради якого живе людина. Смисл життя є покликанням кожної особистості зокрема та співвідноситься з вищим Смилом (Логосом), Законом буття, що розуміється як обоження людини, розкриття в ній і в усьому існуючому божественного начала. Відповідно, будь-яке ухиляння від цього Закону породжує страждання. Страждання, таким чином, є наслідком гріха непослуху, ухилянням від заданої норми. Страждання, згідно з В. Марцинковським, є тотальним, воно стосується всіх і кожного. Тому «метою історії є «повернення до раю» [156, с. 48]. Звідси виникають питання доцільності страждання, його виправдання та моральних наслідків. Людина

бере участь в житті діяльнісно, через страждання, зокрема, через працю (діяльність) на ниві життя. Хто не страждає, той не живе. «Адже не страждати – це означає не брати участі в житті, в її страді, бути «зайвим» і нікчемним, приреченим на безробіття в найбільш жорстокому смислі цього слова» [156, с. 46]. Отже, страждання розуміється життєво, діяльнісно.

Жах безцільності виявляється у відсутності відчуття віри в смисл і цінність життя, що часто є, за спостереженнями мислителя, характерним для сучасної молоді. Поліфонічним до цього прояву стражденності є також туга, скука та упадок волі до життя, що ними теж проявляється безсенсовність. Жах безсилля виникає, незважаючи на наявність усвідомленої мети, але за відсутності можливостей її реалізувати. Безсилля значною мірою зумовлене безцільністю. Адже «лише ціль робить волю цільною, збирає наші сили, спрямовуючи їх в одну точку» [156, с. 5]. Жах безцільності і жах безсилля паралізують волю людини. Бездіяльність та пасивність, породжені ними, є безплідними проявами (станами) людської екзистенції як духовного існування. Таким чином, страждання може переходити в пасивність, проте не варто їх ототожнювати, адже екзистенція своєю основною підставою має дух, що постійно перебуває в діалектиці своїх складових. Справжнім протиставленням страждання є цілісність волі, душевна рівновага, що цілком узгоджуються із психологією здорової волі: «Воля є здатність бажати, вирішувати і діяти» [156, с. 6].

Під впливом нормативізму в антропології ХХ століття проблема стражденності формувалася з урахуванням уявлення про сутнісні властивості людини. На стражденність як філософське поняття вперше звернули увагу в контексті визначення сутнісних властивостей людини. На цей час усвідомлення позитивних та негативних проявів в людському бутті абсолютизується до рівня імперативу. Особливо прискіпливої уваги зазнали прояви негативного в значенні негативних афектів. Примат розуму над почуттями визначав ставлення до страждання та інших складових проблеми стражденності. Вважалося, що правильно користуючись своїм розумом, людина не матиме шансів заповнитися негативними пристрастями, яких неодмінно слід уникати як

афектів: страху, відчаю, слабкодухості, нерішучості, журби, скорботи, а також мук сумління та каяття [218, с. 404]. Отже, проблема стражденності розвивалась в лоні негативно-позитивної есенціалістики, тісно примикаючи до її антиномічних берегів.

Суперечливий характер радянського дискурсу спричинився до ігнорування напрацьованих попередньою традицією екзистенційних мотивів до експлікації проблеми стражденності. У контексті обґрунтування діяльнісного способу людського буття, узгодженого з потребами «предметно-практичної переробки світу» відбулося ототожнення людської сутності із зовнішньою дійсністю [20, с. 16]. Відтак, стражденність було кваліфіковано як феномен винятково чуттєвості, як афект, а тому перепона й протилежність діяльності, тобто пасивність, синонім страждання й, таким чином, припинено духовні ескалації в цьому напрямку. Фактично ототожнення причини з наслідком обумовило нівеляцію того аспекту проблеми стражденності, який стосувався трансформації її окремих форм у духовні цінності людського буття. У традиції філософської думки поступово утверджується думка про стражденність як зворотній бік людської активності та прояв принципової обмеженості людського буття, смисловиразом якої є поняття страждання, сутнісно витлумачене як пасивність (протилежність діяльності) або наслідок дії пристрастей в душі людини, що сковують людську волю та її діяльне начало. Саме тому в пізній радянській філософії визріла нагальна потреба визнання людини «не лише як діяльної, а й стражденної істоти» [166, с. 15].

У сучасній філософській думці процес формування понятійного визначення стражденності триває. До обґрунтування поняття стражденності долучались вітчизняні дослідники, акцентуючи його багатовимірність: С. Рубінштейн [197] (філософсько-психологічний), Є. Бистрицький [30], М. Попович [191] (соціокультурний), Ю. Саух [200], Т. Чайка [245] (релігійно-етичний), В. Нестеренко [168], Є. Андрос [9], М. Зайцев [87], В. Табачковський [218], С. Українець [223], С. Кримський [130], Є. Мулярчук [161]

(онтологічний, антропологічний, екзистенційний), В. Малахов [152], А. Залужна (морально-етичний) [88], О. Наконечна (естетичний) [162].

Зокрема, Є. Бистрицький розглядає категорію стражденності в контексті онтології людини і культурної дійсності. З цієї точки зору стражденність постає як іманентна характеристика людського існування, поставленого в залежність від різноманітних умов і факторів: природно-географічних, національно-етнічних, соціально-класових, фактору розподілу праці та розвинутості знарядь виробництва. Соціологічні та політекономічні чинники суспільної діяльності індивіда в культурі інтерпретуються ним як фактори стражденності людського буття [30, с. 147].

У психологічному та релігійно-етичному аспектах розглядає поняття стражденності С. Рубінштейн, зокрема, у праці «Людина і світ», де він визначає існування людини як негативне. У площині негативного існування автор виділяє залежність людини від природних сил та власних потреб, а також афективність і стражденність. Співвіднесення афективності й стражденності не випадкове, з його допомогою автор підкреслює, що поняття стражденності сполучає в собі, з одного боку, компонент чуттєвості, а з другого, – ознаки залежності від зовнішніх буттєвих обставин, зовнішньої детермінації, які сукупно формують зміст поняття стражденності як пасивності, бездіяльності, а отже, в опозиції до поняття діяльності як самовизначення. Страждати і діяти, згідно з С. Рубінштейном, – це дві основні модальності людського буття [197], відповідно до яких діяльність виступає способом подолання стражденності та водночас належним способом перетворення світу, а також своєї власної природи, вдосконалення.

Прикметно, що з християнством С. Рубінштейн пов'язує лише настанови на відхід зі світу страждання, тоді як з буддизмом – концепцію внутрішньої активності (нірвани), спрямованої на «погашення» стражденності. Стражденність як смислове ядро буддійської світоглядної системи розглядається у дослідженні Ю. Сауха, де розуміється як загальний принцип

буття, згідно з яким визначається сенс життя й основне завдання людини, пов'язане зі зміною свідомості в напрямку подолання егоцентризму [200].

Екзистенційний проект стражденності розгорнувся в київській світоглядно-антропологічній школі, який ознаменувався антропологічним поворотом у вітчизняній філософії. В контексті переосмислення феномена радянської філософії було дано імпульс до введення поняття стражденності в гуманітарний дискурс спочатку як сутнісної характеристики людини разом із діяльністю, а згодом як екзистенціалу [250, с. 162]. Virізнєння проблеми стражденності з тіла есенціалістської антропології стало можливим шляхом визнання умовності поділу на негативне та позитивне, нормативне та девіантне, розумне та нерозумне; реабілітації людської почуттєвості як неодмінної умови та критерію будь-яких рівнів відношення «людина-світ». «Людина стражденна» з'явилась разом з іншими сутнісними дефініціями, які репрезентують сферу негативно-людського. У дискусію з приводу есенційного та екзистенційного підходів щодо витлумачення людини і світу дедалі частіше залучають поняття екзистенціалів тривоги, страждання, самотності, страху, жаху, провини та ін.

У контексті критики сутнісного редукціонізму людина розглядається не лише з точки зору її сутнісних властивостей і відповідно до усталених есенціалій, але і їх неоднозначності. «Як стражденна істота, вона має екзистенційне розмаїття, яке дуже важко редукувати до есенціальної певності», – зауважує В. Табачковський [218, с. 141], а також стверджує, що в сучасному людинознавстві страждання постає одним із виявів людського життя разом зі страхом, радістю, соромом, працею, ін. [219, с. 7]. З позиції особистісного самостереження дослідник зазначає: «Моя рефлексія над моїм же стражданням плюс сумлінні спостереження над подібними до мене істотами переконує мене в тому, що людина є стражденна істота, відтак вона гідна співчуття» [218, с. 147]. Таким чином, поняття страждання найбільш точно й виразно передає зміст проблеми стражденності.

Разом із загальним розумінням стражденності як явища винятково людського, пов'язаного з пошуком сенсу власного буття, В. Табачковський

акцентує увагу на екзистенційних ситуаціях, у яких також проявляється стражденність у розумінні не стільки «біологічної недостатності» людини, скільки «культурної» [218, с. 401]. Відтак, у антропологічних міркуваннях мислителя людина постає стражденою з огляду на її як природну, так і соціокультурну ущербність, беззахисність, уразливість.

Сучасний дослідник В. Нестеренко визначає, що «у контексті сучасних філософських пошуків страждання постає виявленням (у тій чи тій формі) стражденності як атрибутивної характеристики людського буття» [169, с. 610]. Таким чином, страждання є проявом стражденності. У статті «Про теорію людської стражденності й її місце в загальній теорії людини» зміст поняття стражденності деталізується. Дослідник вважає, що стражденність є передусім засадничою онтологічною характеристикою буття разом із такими його означеннями як «непіддатливість», «надлишковість», «несумірність» людським можливостям, непозбуття «напруженість», «важкість», «вразливість»: «стражденність – це постійне самозасвідчення людини в своїй конечності і обмеженості перед обличчям світу» [166, с. 16].

Серед усіх перелічених онтологічних характеристик буття людини у світі автор особливим чином відзначає «неспіввимірність людських можливостей по відношенню до буття», вважаючи її фундаментальною й такою, що саме по відношенню до неї поняття «стражденність» отримує категоріальне закріплення в філософії [168, с. 151]. У «теорії стражденності» дослідника людина мислиться безпосередньо причетною до усього «негативно-людського», яке так само безпосередньо переживається нею. У «поле стражденності» входять проблеми страждання (з усіма його ступенями, модусами, відтінками), невиліковної хвороби (хвороби-до-смерті), самотності, злочину, покарання, відчаю, провини, страху, жаху, горя, нудьги, туги, гріха, спокути та ін. Вони є формами переживання стражденності, що зумовлені індивідуально. Безперечно, кожна з модифікацій стражденності має самостійну традицію філософського осмислення. Але думка про те, що всі вони об'єднані стражденністю як

своєрідною метафізичною надбудовою над кожною з них, яка надає їм буттєвого статусу, вперше була висловлена В. Нестеренком [168, с. 152].

З-поміж усіх виявлених В. Нестеренком модифікацій стражденності, страждання отримало найбільш послідовне осмислення. Згідно з В. Нестеренком, страждання передбачає своїм первинним виявом біль, що ним (як відчуттям, почуттям) безпосередньо переживається. «Біль...стає домінантою людського існування, гасить активність свідомості, притягуючи її до себе, скорочує простір людської добровільності, затуляє світ собою» [168, с. 153]. Через цю обставину страждання володіє найбільшою афективністю, – зазначає С. Кримський: «Людське страждання наче «висаджує в повітря», деформує тотожність мислення і буття, замикає людину на її переживаннях» [130, с. 106]. Граничним наслідком страждання, як стверджує В. Нестеренко, є феномен «розлюднення людини», що виникає внаслідок його надмірності. Так, надмірність відчуття болю у стражданнях паралізує свідомість, волю та свободу людини, які виявляються намагніченими до існування та перешкоджають процесам трансцендування, унеможливлюють адекватне осмислення дійсності, а отже, і «подолання» стражденності [168, с. 153]. У цьому випадку спостерігається елімінація особистісних рис людини, перетворення її на об'єкт чи річ.

В цілому, у зміст поняття стражденності В. Нестеренка входять такі вихідні характеристики буття як непіддатливість, надлишковість, неспіввимірність (несумірність) людським можливостям, непозбуття напруженість, важкість, вразливість, обмеженість і конечність, якими зумовлені модифікації стражденності (страждання, біль, турбота, тривога, туга, нудьга, страх, жах, горе, хвороба-до-смерті, самотність, відчай, злочин, провина, гріх), а також екзистенційний аспект діяльності, що розкриває себе в трансцендентних формах переживання та подолання (освоєння, олюднення, трансформації) стражденності: потерпання, вибуття, терпіння, вистраждування, творчість, спокута, моральне самовизначення, культура.

Вітчизняний дослідник М. Зайцев використовує поняття стражденності для означення світу невпорядкованого буття, тобто світу, що неосвоєний (або ще неосвоєний) людською активністю, а отже, такого, що позбавлений смислу та можливості його самопокладання. Зокрема, він стверджує: «Стражденність – вияв нездійсненності буттям, як така, вона суттєво обмежена в покладанні нових способів упорядкування світу» [86, с. 31]. Покладаючи відношення «людина – світ» в основу самоусвідомлення та самореалізації особистості, якими представлена проблема здійснення людини буттям, автор піднімає питання про стражденність як одну із форм цього відношення, що позначає собою несумірність людини і світу, коли «... світ за своїми масштабами перевищує масштаб людини» [86, с. 30]. М. Зайцев обґрунтовує три форми відношення «людина – світ»: стражденність, діяльність та споглядальність [86, с. 177]. З-поміж інших стражденність виділяється автором як тимчасова або перехідна форма відношення «людина – світ», вважається становищем несамодостатнім та неавтономним, проте безпосередньо пов'язаним зі пошуками самовизначеності.

Вищезазначене дозволяє стверджувати, що в релігійній філософії існує значне зацікавлення ідеєю стражденності й чимало спроб експлікації цього поняття. Це є достатньою теоретичною підставою для того, щоб запропонувати авторську концепцію дослідження. Сучасна філософська та релігієзнавча науки володіють значним методологічним потенціалом, який може бути використаний нами під час розкриття есенційного та екзистенційного модусів стражденності в православ'ї, що забезпечується релігієзнавчими та загальнонауковими принципами, зокрема: історизму, об'єктивності, екзистенційної діалектики, світоглядного плюралізму та позаконфесійності.

Формування проблеми стражденності відстежується нами в межах загальної християнської традиції, як її визначає С. Аверинцев, вбачаючи в ній несуперечливий взаємозв'язок між вченнями ранньохристиянських та античних мислителів [3, с. 733], а також у контексті європейської релігійно-філософської думки, розвиток якої значною мірою обумовлений християнським світоглядом.



На думку В. Зеньковського, ідея «чистої філософії» є фіктивною в цілому для всієї історії розвитку християнства. Мислитель стверджує, що саме в надрах релігійної свідомості народжувалися філософські ідеї [90, с. 8]. Цією точкою зору обумовлений історико-філософський підхід, що дозволяє виявляти ідею стражденності у творах як богословів, так і релігійних мислителів. Врешті богословська спадщина святоотцівської та ісихастської традицій та їх сучасна рефлексія є, за словами С. Хоружого, простором філософії [241, с. 261], – предметним полем, яке ми беремо до уваги.

Варто відзначити, що православний світогляд характеризується внутрішньою духовною цілісністю, що зумовлює адекватність системного підходу в дослідженні. Експлікацію стражденності в православній традиції доцільно здійснювати згідно з принципом соборності, обґрунтованим патрологом О. Сидоровим [204, с. 18]. Саме цей принцип забезпечує її об'єктивне комплексне висвітлення, адже незважаючи на своєрідність витлумачення істин віровчення, всім його авторам властива внутрішня єдність, узгодженість та взаємодоповнюваність. Тому дошукуючись ідейних витоків щодо концептуалізації як формулювання уявлень загального змісту про поняття «стражденність» доцільно використати метод узагальнення, який дозволяє об'єднати розуміння проблем першородного гріха, гріхопадіння та пристрасності у православних мислителів різних часів на основі спільності їх поглядів, базованих на догматичних положеннях православ'я.

Вихідною методологічною настановою нашого дослідження є положення про сутнісний характер православного світогляду, основними рисами якого є уявлення про сутність людини й ствердження сутнісного складу природи людини (душа і тіло або душа, дух, тіло), що, згідно з А. Лоргусом, відображає в ній поєднання матеріального фізичного рівня та духовного [140, с. 169], а також утвердження переваги духовного над матеріальним у бутті, яка була передвизначена задумом Божим й порушена гріхопадінням [204, с. 15]. Використання сутнісного підходу в поєднанні з методами семантичного та

етимологічного аналізу зумовлено необхідністю з'ясування змістовно-смыслового обсягу поняття стражденності та визначення його структури.

Сутність людського буття, відповідно до православного віровчення, полягає в єдності з Богом, а мета людського існування – в богопізнанні та обоженні. Це догматичне положення варто покласти в основу герменевтичного тлумачення Святого Письма й філософської інтерпретації християнського вчення релігійними мислителями. Така методологічна зорієнтованість корелює з позиціями найавторитетніших дослідників релігійно-духовної православної традиції (Х. У. фон Бальтазара, Калліста (Уера), Ф. Шпідліка, П. Нелласа, М. Лосського, В. Лосського, О. Клемана, А. Позова, С. Заріна, Г. Флоровського, Плакиди (Дезей), Ієрофея Влахоса, Іларіона (Алфеева), А. Кураєва, О. Осипова та ін.) й може бути плідною для авторської експлікації онтологічних засад стражденності та виявлення її духовно-творчого потенціалу.

У цьому контексті важливою методологічною передумовою до висвітлення змісту концепту стражденності в православ'ї є також ідея «сутнісного прилучення людської природи до Божественної» [3, с. 350], що дозволяє обґрунтувати константність стражденності та досягнути способи подолання страждених проявів крізь призму православної парадигми обоження.

Погляд на духовне життя православного християнина як динамічну діяльність в напрямку до обоження, богоуподібнення, богопізнання, спасіння з позиції патристичного й, зокрема, ісихастського богослов'я в їх сучасній антропологічній рефлексії [243, с. 161] дозволив досягнути існування людини як практику боротьби з пристрастю і подолання стражденності на етапі її сутнісного укорінення в природі людини, а також сприяв розумінню того, що без цієї практики неможливе онтологічне перетворення (преображення) всієї людини, всього її способу буття.

Антропологічний переворот, що відбувався у філософії з кінця XIX століття за участю С. К'єркегора, Ф. Ніцше, З. Фрейда, А. Бергсона, В. Соловйова, М. Бердяєва, І. Ільїна, С. Франка та ін. мислителів, заторкнув і православне богослов'я, яке відгукнулось на оновлення філософської думки так

званою «антропологізацією»: зверненням богословської думки до людини, її діяльності і досвіду, зближенням із філософією. Усвідомлення необхідності популяризації антропологічного змісту віровчення поєднувалось із необхідністю збереження традиційності, вірності Одкровенню та церковному переданню, а також патристиці як автентичним християнським джерелам [243, с. 157]. У цей час набуло актуальності обговорення концепції неопатристичного синтезу в богослов'ї, заснованого на церковній свідомості повернення до першоджерел (С. Булгаков, Кипріан (Керн), Г. Флоровський, В. Лосський, І. Мейєндорф, Х. У. фон Бальтазар, А. де Любак, ін.), зокрема до патристики як живого струменя не так істин догматичного понятійного характеру, як істин досвідних, сформованих практикою особистого духовного життя. Саме цей принцип, на нашу думку, є найбільш плідним для проникнення в сутність об'єкта дослідження, який в предметному полі православної культури (фундаментом якої була визнана аскетика святоотцівських учень та аскетика ісихастських подвижників) визначається як втілення антропологічної досвідної істини.

У цьому зв'язку доречними є філософські погляди М. Бердяєва («Стилізоване православ'я»), котрий підкреслював: догмат у православ'ї – це не зовнішня форма, а внутрішнє одкровення, осяяння, яке іманентне людському духові [16, с. 509]. З іншої точки зору богослов І. Мейєндорф відзначав відсутність понятійного визначення багатьох християнських істин у апологетиці Святих Отців, які постають радше як таємниці [158, с. 182]. Така методологічна зорієнтованість дозволяє збагнути ідею стражденності в її постійному й наскрізному характері у православному віровченні та всій його антропологічній рефлексії.

Таким чином, пошук онтологічного підґрунтя стражденності та осмислення її есенційного та екзистенційного модусів базований на тих методологічних тенденціях розвитку гуманітарного пізнання, що знаменують собою взаємообумовленість релігійно-філософських ідей та догматичних положень, з одного боку, та способу життя й віросповідання – з другого.

В цілому «модус» (лат. *modus* – міра, образ, спосіб) у широкому науковому значенні – це різновид умовиводу. Застосування цього філософського конструкта в дослідженні зумовлено необхідністю визначення есенційного та екзистенційного змісту стражденності в концепціях сутності та існування. Під поняттям есенційного маємо на увазі сутнісне як категорію онтології, що в сучасній філософії характеризує внутрішні істотні властивості предмета, що досягаються мисленням, а поняття екзистенційного відбиває реалії, приналежні до «екзистенції» – людського існування як фактичної даності [126, с. 623].

Звертаючись до аналізу проблеми стражденності у смисловому полі православної культури нами були взяті до уваги погляди Іларіона (Алфеева), котрий довів евристичність екзистенційного характеру мислення багатьох богословів, заснованого на «реальному досвіді богоспілкування» [100, с. 465]. Це уможливило погляд на внутрішнє духовне життя християнина як особистий праксис, на аскезу як обраний духовний подвиг й зумовило розгляд духовної діяльності в контексті проблем людського існування. Таким чином, розкриття екзистенційного модусу стражденності передбачає витлумачення пристрасті, гріха та наслідків їх дії у природі людини як специфічних способів людського існування – екзистенціалів – у перспективі досягнення трансцендентних цілей: обожнення, богоуподібнення, богопізнання, спасіння тощо.

Метою будь-якої філософії екзистенції, на думку західного дослідника І. Леппа, є спасіння людини, а не освічення [138, с. 61]. У цьому смислі творчість багатьох православних мислителів є екзистенційною, оскільки вона призначена не розтлумачувати богословські доктрини, а привести людину до Христа, привести до спасіння як реалізації її прямого призначення. Окрім того, «ні в одній філософській чи богословській системі так яскраво не відкривається персональний, екзистенційний характер богослов'я, як у православ'ї, ніде більше так ясно не проглядається особистісний характер відносин людини з Богом і людини з людиною», – відзначає Г. Завершинський. Визначаючи творчість багатьох православних мислителів (зокрема, старця Силуана, Григорія Палами, о. Софронія (Сахарова) як екзистенційну, дослідник наділяє

екзистенційне поле богословської думки такими рисами як «дорозділення думки від її предмету (єдність думки з предметом думки) та особистісна приналежність (причетність) до предмета осягання» [85, с. 224].

На сучасному етапі розвитку філософсько-релігійної та релігієзнавчої думки ці тенденції відображають погляди Г. Флоровського, І. Зізіуласа, Х. Яннараса, С. Хоружого, О. Шмемана, А. Сурожського, Амфілохія (Радовича), Ієрофея (Влахоса), Г. Завершинського, М. Дронова, Т. Борозенця, С. Чурсанова, котрі зауважували екзистенційний характер православної філософії. Наша робота написана в руслі цієї ж дослідницької парадигми і опирається на методологічні засади та принципи вказаних авторів.

Особливої уваги заслуговує використання теоретико-методологічного інструментарію української історико-філософської науки, напрацьованого вітчизняними дослідниками. Щодо з'ясування ідейних джерел стражденності у філософській думці часів Київської Русі важливою є позиція В. Горського, котрий визначає її як складне синкретичне духовне явище, спрямоване на глибинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення Святого Письма і світу як творінь Бога. Вирішенню цього завдання сприяє розуміння наступництва української релігійної (християнської) філософії – від візантійського зразка до домінуючого в ній екзистенційно-антропологічного спрямування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру [46, с. 35]. З цієї точки зору актуальним є герменевтичне тлумачення агіографічних творів та творів давньоруських мислителів і подвижників для виявлення буттєвої природи подвигу в його численних різновидах, здавна відомих в Україні.

В українській релігійній філософії стражденність є частиною антропологічної проблематики, що забезпечена діалектичним методом богословствування. Сучасні вчені визначають характер української релігійності як софійний, тобто внутрішній, інтуїтивний, що бере початок з Київській Русі, а також як містичний, екзистенційний та кордоцентричний (І. Бичко, В. Горський, В. Нічик, М. Кашуба, Є. Харьковщенко, С. Ярмусь, І. Мозговий,

Ю. Чорноморець). Такі теоретико-методологічні орієнтації дозволили виявити світоглядні засади інтерпретації стражденності в діалектичному взаємозв'язку її есенційного та екзистенційного модусів у творах українських мислителів.

Вище окреслені підходи та принципи визначають порядок і структуру дисертаційної роботи.

## **Висновки до розділу 1**

Засобами формування проблеми стражденності в західноєвропейській релігійно-філософській думці стали психо-етичні вчення про пристрасті й страждання Платона та Аристотеля, Плотіна й ранньохристиянських мислителів (Філона Александрійського, Іустина Філософа); християнське (святоотцівське) вчення про гріхопадіння та взаємовідношення понять пристрасті, – з одного боку, та страждання, скорботи та ін. проявів, – з другого, – як причини і наслідків, опосередкованих гріхом (Василій Великий, Григорій Нісський, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст, Аврелій Августин, Бернард Клервоський).

Святоотцівська традиція як основа православного віровчення, є найбільш плідною щодо формування поняття стражденності. Вагомими для дослідження виявились ідеї святих Отців, ісихастів VI – XIV ст. (Іоанна Ліствичника, Ісаака Сиріна, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами та б. ін.) щодо принципової обмеженості людських сутнісних сил на противагу божественним, внаслідок чого було обґрунтовано апофатичний спосіб богопізнання, в основу якого покладено принцип діяльного духовного життя (праксису, ісихії, добротолюбності). Його аспектами стали боротьба з помислами та пристрастями (як недопущення гріхів і проявів стражденності), Ісусова молитва, містичне богоспоглядання.

Висвітлення проблеми стражденності в період Відродження і Реформації відбувалося з позицій діяльнісного ставлення людини до світу, принципів

антропоцентризму, раціоналізму та гуманізму, а також субстанціалізації проявів стражденності як ознак гріхопадіння в релігійній свідомості, мистецької екзальтації христологічних мотивів за змістом стражденності. Водночас шляхом популяризації ісихастських ідей в середовищі католицьких ченців набуває поширення концепція духовного діяльного життя, пролонгована у творчості європейських містиків Мейстера Екгарта, Йоганна Таулера, Генріха Сузо, Фоми Кемпійського.

У контексті німецького ідеалізму (І. Кант, Ф. Шеллінг, І. Фіхте) відбулося співвіднесення феномена страждання зі свідомістю, внаслідок чого стражденність було витлумачено як пасивність (перетерплювання), а також витіснено феномен страждання з внутрішнього світу людини в діалектичному матеріалізмі К. Маркса.

Зміст поняття стражденності у німецькій філософії Ф. Шеллінга визначається на підставі протиставлення феноменів страждання і діяльності, в проекції до яких стражденність постає як принцип людського буття, визначений як пасивність або афект. Висунуте поняття діяльності протиставлялось передусім пасивності, а потім вже й стражденності за означенням. Таким чином, сформувалась відмова від визнання у проблемі стражденності діяльного компонента, що призвело до розуміння стражденності як пасивності на основі страждання. Ці погляди спричинилися також до інтерпретації феномена страждання як чуттєвості в негативному сенсі (пасивності), на противагу діяльності у радянській філософії.

Формування змісту поняття стражденності продовжувалося в концепціях представників класичного екзистенціалізму, персоналізму та релігійної філософії XIX – XX століть. У поглядах О. Хом'якова, В. Зеньковського, М. Бердяєва віддзеркалено ідеї німецького ідеалізму щодо взаємовідношення страждання і свідомості в бутті, внаслідок чого стражденність постає атрибутом розуму і свідомості, й розуміється в контексті пасивності (перетерплювання) на противагу божественній діяльності. Водночас у філософії Г. Флоровського відстежено намагання зберегти автентичний смисл

святоотцівського розуміння (Максим Сповідник, Іоанн Дамаскін, Григорій Палама) проблеми стражденності, яка фундується на осмисленні пристрастності як сутнісної властивості людської природи.

Спроби експлікації стражденності в контексті проблем людського існування отримуємо у творчості М. Бердяєва, І. Ільїна, С. Франка, В. Марцинковського, де воно постає як онтологічна прірва між Богом і людиною, а також ознака внутрішніх протиріч людського буття. Такі прояви як зло, страждання, світова скорбота, біль, мука вважаються модальними формами стражденності, що осмислені як засоби духовного вдосконалення людини.

У полі сучасних філософських пошуків, що об'єднує онтологічні, антропологічні, феноменологічні, соціокультурні, психологічні, морально-етичні аспекти дійсності, поняття стражденності експлікується як буттєва засада людського існування, сутністю якої є онтологічна неспіввимірність людини і світу, «тварного» і божественного, святого і гріховного тощо (П. Рікер, Е. Левінас, М. Зайцев, Г. Табачковський, В. Малахов, С. Кримський, Т. Чайка). Стражденність визначається як онтологічний принцип, а також як характеристика і спосіб людського буття (В. Нестеренко).

У процесі аналізу з'ясовано, що поняття стражденності має свою історію формування (від античності до сучасності), упродовж якої викристалізувалось його змістовно-сміслові навантаження, ґрунтоване та лексичній та ідейній (релігійно-філософській) близькості понять «пристрасть» і «страждання». На основі автентичності грецького «πάθος» (українською «пристрасть»), яке означає не лише страждання, але й біль, гнів, скорботу, горе, печаль, недуг, нещастя та ін., утримується смислова вісь поняття стражденності.



## РОЗДІЛ 2. СТРАЖДЕННІСТЬ У СМИСЛОВОМУ ПОЛІ ПРАВОСЛАВНОЇ КУЛЬТУРИ

### 2.1. Онтологічні засади формування есенціалу стражденності

Підвищена увага до проблеми стражденності як одного із аспектів духовного життя і досвіду християнина в історії релігійно-філософської думки стає найкращим свідченням необхідності її детального аналізу у її зв'язку з основними догматами православ'я. Визначальною рисою православ'я як релігії є взаємозв'язок віровчення зі Святим Письмом, який відстежується не лише у вченнях богословів, але й у творах православних та православно орієнтованих мислителів. Разом із ствердженням ортодоксальних істин у релігійно-філософській літературі важливого значення набуває проблема розкриття причин і принципів буттєвого вкорінення стражденності. Передусім слід звернути увагу на біблійне й патристичне богослов'я, найважливіші джерела православної догматики, які є основою експлікації буттєвих засад стражденності та її конституювання як сутнісної риси в природі людини та решти істот.

У Святому Письмі роздуми над буттям є доволі песимістичними. Починаючи з «Книги буття», існування осмислювалося онтологічно, як дійсність, в якій, попри благу божественну волю (нагадаємо, що усе створене Богом було оцінене як «вельми добре» [Бут. 1, 31]), домінують зло, гріх, неправда, страждання. У світогляді старозавітної людини домінує усвідомлення смертності, тимчасовості всього земного (Книга Йова, книга Псалмів, Книга Екклесіястова, Книга приповістей Соломонових, Плач Єремії та ін.), підсилене неспростовним уявленням про взаємовідношення «тварного» і «нетварного» як відносного й тимчасового, з одного боку, й абсолютного й вічного, – з другого. Невипадково еквівалентними людському існуванню у цих книгах є «марнота»,

«зло», «недуга», «тіснява», «скорбота» тощо. Водночас інтерпретація цих понять супроводжується чітким розумінням гріха і відчуженості людини від Бога як основних причин людської смертності, болю, страждань і зла. Тому пафос печалі й скорботи закономірно переростає у покайний плач і жадобу спасіння, які становлять основний зміст ідеї очікування приходу Месії, Спасителя, реалізовану в Новому Заповіті.

Можна з певністю констатувати, що в Новому Заповіті відстежується ідея абсолютності Бога і несамобутності світу. Водночас автори Нового Заповіту дедалі більше трактують світ у понятті «тварного», як створеного, на противагу «нетварному», тобто ніким нествореному, самосуццю. Наприклад, у вченні апостола Павла поняття «тварного» позначає ціле, тобто універсум, і охоплює собою усю зовнішню природу: царство рослин і царство тварин, небо і землю, людину і ангелів. Відповідно, слова апостола Павла у посланні до Римлян стосуються всього світу: «Вся твар сукупно стогне і мучиться й донині» [Рим. 8, 22]. Таким чином, новозавітною біблійною думкою стверджується онтологічна нетотожність Бога і «тварного» світу, ураженого гріхопадінням і підвладного стражденності.

Проте, перебуваючи під впливом філософії Платона, апостол Павло не розвиває космологічні аспекти християнського віровчення, натомість його розуміння передумови стражденності в людському бутті пов'язане з принципами дихо- (тіло і душа) і трихотомії (тіло, дух, плоть) щодо природи людини, які відображають реальну подільність людини в сутнісному аспекті, а тому її недосконалість і пов'язану з нею стражденність: хворобливість, схильність до страждань і смертність, з чого слідує, що людина не володіє справжнім *soma* (тобто тілом – поняття, котрим апостол Павло позначає людину як цілісність, неподільність, об'єктивну дійсність) [95, с. 20]. Тим не менше, ідея принципової онтологічної відмінності між «нетварним» Богом і «тварним» світом як світоглядної передумови стражденності, пронизує увесь християнський дискурс, а подекуди здобуває перевагу над платонівським

принципом протиставлення матеріального і духовного у природі людини, адже у Святому Письмі не існує чіткого розмежування сутнісних ознак людини.

На відміну від філософії Платона та неоплатонізму, де статус дійсної реальності визнавався лише за світом ідей, якому протиставлявся видимий світ, у християнстві формується протиставлення між «тварним» і «нетварним». Одним із принципів цього протиставлення є гріхопадіння. Наприклад, в інтуїціях Іринея Ліонського гріхопадіння розуміється як нехтування своїм духовним началом і вивищення плоті як єдиного критерію життя і самосвідомості, що сукупно становить «тварну» людську недосконалість [165, с. 256]. Відтак, центральним положенням у темі людської стражденності вже у філософії ранньохристиянського періоду стає гріхопадіння першої людини, яке первісно є складовою святоотцівського вчення про створення світу, переважно сформованого на підставі тлумачення Книги буття (шестодневи Василя Великого, Феодорита Кірського, Іоанна екзарха Болгарського) та інших книг Старого і Нового Заповіту (коментарі й гомілії Іоанна Златоуста, Григорія Назіанзина).

Магістральною думкою у християнському вченні про створення світу є утвердження самодостатності Бога і Його благої волі, яка обумовила життєтворчість всього нині існуючого, призначеного для єдності з Творцем. Проте між трансцендентним Богом (як абсолютно Інакшим) і Його творінням пролягає нездоланна прірва, яка ще більше поглибилась внаслідок гріхопадіння людини, істоти, яка, за задумом Творця, повинна була об'єднати своєю діяльністю все творіння у любові, але відхилилась від прямого шляху, у зв'язку з чим привнесла тління і смерть у природу створеного як його набуті онтологічні характеристики. Фактично, такої думки дотримувались Афанасій Великий, Кирило Єрусалимський, її наполегливо обґрунтовували Василій Великий, Григорій Богослов (Назіанзин), а особливо Григорій Нісський, який розійшовся на цій підставі з міркуваннями неоплатоніків, а також зі своїм учителем Орігеном (в уявленні якого «тварне», зокрема Христос, єдиносутні з Творцем, тобто співвічні Богові, оскільки Боже творіння є проявом самої

сутності Бога) [158, с. 99]. Слід підкреслити, що наслідки гріхопадіння (тління, смерть) святі Отці мислили онтологічно, вважаючи їх законом і космічною реальністю, а також есенційно, називаючи, зокрема, гріх і викликані ним страждання і скорботу, «другою» природою людини, за словами Святого Письма – «ризами кожаними» [Бут. 3, 21]. Натомість, етичний аспект гріхопадіння призначений розкривати поняття зла, яке в усій святоотцівській традиції вважається таким, що позбавлене онтологічного підґрунтя.

Ідея наявної ще до гріхопадіння онтологічної відстані між Богом і людиною була характерною для всієї святоотцівської традиції, яка виділилась на тлі догматичних суперечок із представниками гностичних, тринітарних, христологічних єретичних вчень, в основному навколо природи Святої Трійці, відмінної природи Бога і людини, починаючи вже з II століття. Вона різною мірою відобразилась і кристалізувалась у вченнях про Христа, Церкву, створення світу, гріхопадіння, спасіння, – тобто в усіх значущих віросповідних положеннях, які мали потребу в апологетиці. Відмінність між Богом і «тварним» світом, яку «тварні» істоти не здатні подолати, є також основоположною у традиції ісихазму. Саме на ній ґрунтується ідея уподібнення Богові, а відтак і доктрина спасіння в християнстві, на відміну від розуміння шляхів і способів цього уподібнення у Платона та неоплатоніків, які вчили, що філософія є уподібненням Богові, – стверджує сучасний російський дослідник Д. Макаров [149, с. 271].

Найбільш плідним ґрунтом у міркуванні над питанням світоглядних передумов осутнення стражденності виявилась апофатична релігійна традиція, крізь призму якої висвітлювалась не лише проблема пізнаваності Бога, але й антропологічні принципи такого пізнання. Фундаментом проблеми стражденності у містичному богослов'ї Діонісія Ареопагіта, а з ним у всій апофатичній традиції, репрезентованій творчістю Климента Александрійського, Григорія Нісського, Феодорита, Іоанна Ліствичника, Ісаака Сиріна, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Симеона Нового Богослова та ін., слугує положення про визнання неспіввимірності буття Бога і буття всього сущого, з

чого слідує висновок про трансцендентність Бога і Його принципову непізнаваність, незбагненність для людини. Ця обставина закладає сутнісні передумови стражденності, яка виражається болісним пошуком смислу існування всього суцього та смислу власного існування, що обертається необхідністю богопізнання. Попри визнання онтологічної прірви між Богом і людиною, Діонісій Ареопагіт підкреслює, що людина, як і будь-яка істота, створена Богом, не позбавлена промислительної опіки. Бог як Людинолюбство став причетним до людини однією зі своїх Іпостасей, таким чином привертаючи до Себе й вивищуючи людське єство [65, с. 18]. Зауважимо, що твердження про інакшість Бога і світу сучасний богослов А. Кураєв вважає сутністю містичного богослов'я [133, с. 15]. Справді, у богословських поглядах багатьох західноєвропейських містиків, а також у візантійській містичній традиції саме ця думка виступає в статусі онтологічної підпори для обґрунтування проблеми стражденності.

Відомий грецький богослов і релігійний мислитель Неллас Панайотіс, досліджуючи творчість візантійського містика, ісихаста XIV ст. Миколи Кавасили, стверджував ідею буттєвої неповноцінності людини, що походить із вчення про творення світу, ретрансльовану в антропології Миколи Кавасили. В онтологічній площині акту творення «тварне» і Бог нерівнозначні, відмінні онтологічні суб'єкти, на що вказує ідея Кавасили про передвизначення Христа як Нового Адама для першої людини: «Адже і єство людське від початку складене було для нової людини...» [165, с. 282]. Ідея онтологічної відмінності між Богом і людиною, на нашу думку, є важливою світоглядною засадою для експлікації стражденності як есенціалу в православній традиції.

У християнському віровченні, за твердженням російського богослова В. Зеньковського, на першому місці стоять метафізичні проблеми, у контексті яких стає зримою і проблема стражденності. У християнській метафізиці визначальним є онтологічний дуалізм, – вважає мислитель, – «християнство, всуціль примикаючи до старозавітного Одкровення, пов'язане до найостанніших глибин з онтологічним дуалізмом, з кардинальним розрізненням

Бога і тварного світу» [90, с. 163]. Цією думкою стверджується їх онтологічне нерівноправ'я. Проте, з другого боку, «тварний» світ невіддільний від Бога, сповнений сяяння Божого, у складі якого зв'язуючим началом є любов.

Розрив між людиною і Богом має онтологічне підґрунтя, – про це пише М. Лосський у праці «Бог і світове зло»: «Онтологічно (буттєво) Бог, не лише як Божественне Ніщо, але і як особисте буття Бога-Отця, Сина і Духа Святого, відокремлений від світу глибокою прірвою ...» [144, с. 202]. Ця проблема, – вважає мислитель, – ідейно втілена у вченні про Боголюдину, Христа-Логоса, тобто в основному догматі християнства, з якого випливає, що Бог, будучи онтологічно неспіввимірним зі світом, стає безпосередньо близьким і зрозумілим у Своєму втіленні, тобто як Син Божий, Ісус Христос, котрий дає людству образ краси і добра, цілком здійснений у межах цього світу [144, с. 202]. З цієї точки зору, стражденність – доля гріховних істот, які не здатні досягти спокути від зла без благодатної допомоги Боголюдини, Христа Спасителя. Тому Христос прийняв на себе «страждання гріха», крім самого гріха, й таким чином, ствердив взаємозв'язок гріха і страждання (етичного і онтологічного) в людському бутті, і водночас вказав шлях подолання гріховної стражденності, зорієнтувавши людину до високих духовних ідеалів. Тому проблема стражденності органічно вписана в контекст онтології людини, адже християнське світорозуміння, на переконання М. Лосського, має антропоцентричний характер, що ставить Боголюдину на чолі всього «тварного» світу, ураженого гріхом і стражданням [144, с. 207].

Прикметно, що засновник «неопатристичного» синтезу в православному богослов'ї, В. Лосський у праці «Догматичне богослов'я» також звертає багато уваги на принцип первинного розділення між «тварним» і «нетварним», «тварним» і Божим, небесним і земним, на розділення чоловічої і жіночої статей, в яких, на його думку, постала реальність буття ще до часу гріхопадіння першолюдини. Завданням Адама було «перевершити це розділення свідомим діянням, поєднати в собі всю сукупність тварного космосу і разом з ним досягти обоження», проте цього не сталося [143, с. 244]. Таким чином,

людській гріховності передують вище згадані онтологічні засади, які слід розуміти в поняттях відмінності та розділення, що існують між «тварним» і «нетварним» сущим, виокремлені сучасниками православного апологетизму.

Християнська модель реальності – це модель онтологічного розщеплення на справжнє, досконале буття (Абсолют, Бог) і недосконале, недостатнє буття («тварність»), – відзначає сучасний мислитель С. Хоружий [240, с. 31]. Ключовим моментом для розуміння цього розщеплення дослідник вважає предикат «тварності» (створеності) у біблійно-християнській традиції, одним із яких, на наш погляд, конститууються онтологічні засади стражденності. І вже тому «тварне» буття є не статичне, нерухоме перебування, а процес (історія, драма), ціль якого – подолання онтологічного розщеплення і возз'єднання обрив буття» [240, с. 33]. Подібно «іноприродність вічного Бога і тимчасового світу не обов'язково вносить розрив між творінням і Творцем», – аналізує ісихастську традицію сучасний російський дослідник П. Сержантов [202, с. 20]. Тобто, незважаючи на іншосутнісність Бога і створеного світу, між ними існує повноцінний буттєвий взаємозв'язок. Бог і людина у православному богослов'ї є передусім учасниками онтологічних відносин, – підкреслює також російський філософ, біблеїст С. Аверинцев. Саме тому проблемою всього православного дискурсу є пошук можливості «об'єктивного, сутнісного залучення людської природи до Божественної» – обоження [3, с. 350]. Такі позиції вкотре підкреслюють високу мету людського життя заради возз'єднання всього створеного світу в Бозі за умови висхідної нерівноправності Бога і людини як суб'єктів буття.

Отже, проблема стражденності розгортається повномірно вже в онтологічній площині, лише посилюючись гріхопадінням як дією свободної волі людини й уособлюючись сутнісно та екзистенційно в антропологічному, космологічному, теологічному (христологічному) вимірах.

Поза всіляким сумнівом, біблійна історія гріхопадіння першолюдини була і залишається надзвичайно актуальною і плідною у філософських та богословських пошуках мислителів усіх часів. При цьому святоотцівський

спадок із зібраними в ньому інтерпретаціями наслідків гріхопадіння є живильним джерелом творчості багатьох авторів сучасності, які найчастіше підкреслювали серед них ушкодження образу Божого в людині (В. Лосський, М. Малиновський), втрату образу Божого (митрополит Амфілохій (Радович)), ушкодження та зміни в природі людини та всього «тварного» світу, космосу (В. Зеньковський), негативну солідарність людей в Адамі (Б. Скола), самовизначення людини в собі, поза відносинами з Богом і Божою волею, тобто свавілля (єпископ Гурій), відчуження від Бога, що набуло характеру роздроблення, роз'єднання, розбиття, розщеплення, розколу цілісності людського єства на окремі ланки природи, виразом чого є дух, душа, тіло, серце, воля, розум (о. Софроній (Сахаров)), появу автономного способу існування сутнісних сил людської природи, відображеного у рисах катастасису (А. Позов, Х. Яннарас, П. Неллас), релігійне відособлення людини від Бога й наступну моральну хибність всієї людської життєдіяльності у її всесвітньому масштабі (Т. Буткевич) тощо. Так, гріхопадіння стає основоположним принципом формування православного поняття про стражденність, навколо якого консоліднуються онтологічні, антропологічні та морально-етичні аспекти християнського віровчення.

Питання конституювання стражденності як сутнісної риси людини надалі формується на основі встановлення онтологічних наслідків гріхопадіння для людини й їх співвідношення із її природою. Ось чому визначальним стає вчення про пристрасті та сутнісну природу людини, в межах якого здавна існували розбіжності, на що вказують дослідники єпископ Іларіон (Алфеев), О. Осипов, С. Хоружий, протоієрей А. Лоргус та ін. Проте, незважаючи на численні класифікації видів пристрастей та відмінні зразки ієрархії сутнісних складових людської природи, ці розбіжності не впливають на цілісність православного віровчення, відповідно до якого людина вважається цілком оскверненою, омертвленою пристрастями, адже усі вони виражають причетність до гріхопадіння, яке стає загальною причиною розладу усіх сутнісних сил людини. Слід відзначити, що розмаїття класифікацій також



свідчить про особливості особистого досвіду подвижників, що є вагомим чинником у справі внутрішнього духовного подвигу, й саме тому так дбайливо оберігається у традиції православ'я.

Опираючись на святоотцівське вчення, російський богослов С. Зарін вирізняє у складі людської природи тіло (плоть), душу, дух, розум, серце тощо, які разом вважаються залученими до гріхопадіння й, відтак, перебувають у дисгармонії стосовно одне до одного, оскільки втратили Бога як центр своїх устремлінь, а тому «розсудок рідко уживається в мирі з серцем і належним чином управляється волею» [89, с. 233]. Так само дух, «розум» як верховна специфічна сила людської особистості, ослабнув і затьмарився, не зміг бути володарем душі, а через неї і тіла, поступившись нижчим силам і устремлінням. Власне суперечність між духом і тілом в людині християнські мислителі часто визначали як основне «фатальне, болісно-тяжке і етично згубне протиріччя», – вважає автор [89, с. 231], – саме цим пояснюється, між іншим, тенденційний (однобічний) або й цілком хибний характер людського пізнання. Проте ці суперечності ще не прояснюють проблему стражденності в природі людини.

Чи не найосновнішим їх наслідком є поява пристрастей. За Григорієм Нісським і Максимом Сповідником, смерть і пристрасті (πάθη) увійшли у світ внаслідок першородного гріха, тобто з'явилися в результаті віддалення людини від своєї досконалості й розвиваються «в нерозумній частині природи» [15, с. 122 – 123]. Послідовно пристрасті стають інтенцією певних окремих частин людського єства, осутнюючись в них. Григорій Нісський підкреслює, що страждання тому властиве людині, що вона проявила непокірність Богові (гріхопадіння), через що стала підвладною пристрастям, які надалі визначають її стражденну участь у бутті. Про сутнісний характер пристрастей говорить також Симеон Новий Богослов («Діяльні й богословські глави»): «Людина може перемагати пристрасті, але не може їх викорінити» [68, с. 131].

Людина, пізнаючи себе як буття несамобутнє, у своїй протилежності Богу, таким чином, вже усвідомила своє страждення становище у світі, однак побажала «здійснити своє безумовне достоїнство саме у своїй тварній,

обмежених, емпіричній наявності» [89, с. 221], утвердити в собі самій самодостатнє буття. Згідно з вченням Немезія Емеського, Василя Великого, Григорія Богослова, Макарія Єгипетського, найбільш характерне втілення розладу сутнісних сил людини і їх одностороннього егоїстичного спрямування також проявляється у пристрастях, які стають «другою природою людини, основним ядром її почуттів і бажань» [89, с. 234]. Зв'язок пристрасності зі стражденністю стверджують Отці Церкви, підводячи під нього, як онтологічну опору, особливості сутнісних змін у природі людини після гріхопадіння, а разом з нею – у всій світобудові. «Світ страждає недугом пороку», – журиться преподобний Макарій Єгипетський [148, с. 147]. Пристрасті поділяються на «душевні» і «тілесні», їх за східноаскетичною схемою налічують вісім. Кожна з пристрастей вказує на такий стан сутнісних сил людини, «від якого страждає і її об'єктивне достоїнство і суб'єктивний добробут» [89, с. 236].

Зумовленість есенційних засад стражденності положенням про сутнісні діалектичні складові людської природи у православній філософії спонукає розглянути процес осутнення пристрасті, гріха і страждання в людському єстві, адже у філософії деяких мислителів вихідним пунктом розмірковувань про стражденність в людському бутті стають саме ці поняття. Особливо прикметним є осутнення такого прояву стражденності як пристрасть, яке вже етимологічно виказує свою причетність до проблеми людської стражденності, становлення якої відстежуємо з епохи античної філософії та ранньохристиянської філософської думки.

На користь сутнісного розуміння пристрастей, які здатні укорінюватись в людському єстві і ставати частиною людської природи – осутнюватись, висловлювались й інші автори, проте з деякими застереженнями. Лише те є пристрастю, що спрямоване і призводить до гріха. З цієї точки зору, за Іоанном Дамаскіним, життя та властиві йому природні явища (народження, харчування, зростання, сон тощо) не можуть вважатись пристрастю [111, с. 415]. Іоанн Дамаскін не пов'язує стражденність однозначно з пристрасністю. Христу Спасителю, за Іоанном Дамаскіним, теж властиві пристрасті, однак природні й

безпорочні, а відтак, і стражденність душі й тіла. Фактично, у зміст проблеми стражденності у філософії Іоанна Дамаскіна входять страждання, скорбота, страх, вина (провина), які можуть бути як безвідносними до пристрастей (у божественній природі), так і цілком ними зумовленими (у людській природі). Важливо відзначити міркування Іоанна Дамаскіна щодо самої сутності пристрастей. Енергія (діяльність) постає як сутнісна сила душі й тіла в людині, саме вона сповіщає рух і пристрастям. Іоанн Дамаскін стверджував, що «пристрасть – енергія двох частин душі і, крім того, всього тіла», а тому «пристрасть – це рух, вчинений одним в іншому» [111, с. 166].

Таким чином, мислителем було встановлено, що пристрасть має діяльнісну (енергійну) природу, тобто пристрастям властива дія за власною спонукою, хоча цей рух кваліфікується як супротивний природі (сутності) людини. Варто взяти до уваги, що поняття природи у вченні Отців Церкви розкриває таку сутність людини, якою вона була створена Богом ідеально та призначена до обоження. Крім того, пристрасть, потенційована енергією, має поріг чутливості – сила її прояву передається у почуттях: «не будь-який порух страждальної частки душі називається пристрастю, а ті, котрі – дуже сильні і доходять до [сфери] почуття» [111, с. 167]. Звідси зрозуміло, що чуттєвість – це спосіб прояву дії пристрастей в людській природі.

Ці міркування засвідчують, що чуттєвість є складовою стражденності, ось чому справа духовного подвигу в православній традиції передбачує звільнення від чуттєвості, яка постає антиномічною до розумності і часто ототожнюється із пристрастністю: «Нерозумність почуттів створює основи для пристрастей, як тільки слабнуть узи стриманості» [97, с. 265]. Звільнення душі від пристрастей, лише зважаючи на їх занепадлу природу, разом із оскверненням чуттєвості, називається безпристрасністю, тому що самі по собі пристрасті не вважаються злом. Злом є лише їх спотворення. Крім того, чуттєвість цілком не відкидається у справі спасіння. За Григорієм Паламою («Про священнобезмовників»), істинне знання передбачає поєднання духовних, розумових і чуттєвих

здатностей людини, на зразок божественної іпостасної триєдності, й неодмінно звернене до Бога [70, с. 316].

Інтерпретуючи пристрасті енергійно, згідно з ісихастською традицією (Ісаак Сирін), С. Хоружий пов'язує їх з несвідомим як енергією зовнішньою відносно сфери людського існування. Разом з ареалом духовної практики існує ареал несвідомого, до якого підводить людину енергійна взаємодія з пристрастями як сущим, а також як зовнішньою щодо людини енергією [242, с. 194]. Внаслідок такої взаємодії пристрасті стають частиною емпіричної реальності, наявної дійсності, тобто онтологізуються, укорінюються в бутті.

У вченні православних Отців Церкви форми стражденності також здавна чітко ідентифікувались із душевними хворобами, збудниками яких є різноманітні пристрасті. Так, зло і скорбота у вченні Марка Подвижника вважаються наслідками гордині та інших пристрастей, котрі буквально терзають душу: «Усе зле і скорботне стається нам за підношення наше» [180, с. 132]. Інші модифікації пов'язані з душевними хворобами, недугами: страх, нудьга, відчай, туга, печаль не по Бозі, потрактовані сучасною психологією як психопатології, депресивні стани, й відомі православному душепіклуванню як такі, що ґрунтуються на феномені пристрасті.

У Святому Письмі та у творах святих Отців пристрасті здебільшого означають душевні хвилювання, душевне і тілесне страждання. Окрім того, в святоотцівській традиції простежується тенденція до абсолютизації «пристрасті» у значенні основної передумови гріха – сильного потягу, гріховного прагнення, гріховної схильності, гріховної дії, що виражається через душевні бажання, надзвичайної сили почуття [258, с. 35]. Згідно з Г. Шиманським, у деяких святих Отців та подвижників «пристрасть» означає не так потяг, як цілком сформований гріховний стан, в полон якого потрапляє людська воля (Іоанн Ліствичник, Ніл Сорський, Феофан (Затворник)), ось чому поняття «гріха» атрибутивно співвідноситься з «пристрастю». Таким чином, пристрасті набувають есенційного виміру: як «гріховні навики душі», які «укорінюючись», утворюють собою начебто «природні якості», природні

потреби людини, її другу природу [258, с. 37]. З творів святих Отців випливає, що пристрасть стосується всього людського єства, усіх його сутнісних виявів: душі, тіла, плоті, розуму, волі, серця, чуттєвості, призводячи до духовного рабства, загибелі людини. В цілому, саме на підставі співвідношення пристрастності й сутнісних складових людської природи можна говорити про есенційний (сутнісний) характер стражденності.

Діалектика причини (пристрастності) та наслідку (різноманітних проявів стражденності), що має своїм джерелом вчення про гріхопадіння, відображається як проблема стражденності у всій православній богословській традиції. Ця думка розлого експлікована у систематичному викладі архім. Іоанном (Захарченком) поглядів преподобного оптинського старця середини XIX століття ієросхимонаха Макарія (М. Іванова), уміщених у його численних листах до своїх духовних чад. Ієросхимонах утверджував сутнісне розуміння пристрастей, властивих усьому людському єству. З пристрастями пов'язував походження страждань і скорботи, а боротьбу з ними вважав основним інструментом спасіння, розцінюючи це не інакше, як благу дію промыслу Божого [147, с. 620]. Змістовною є також праця Г. Дьяченка «Помічник і покровитель», у якій богослов зібрав численну кількість аргументів зі Святого Письма та творів святих Отців як доказ того, що стражденність кожної людини невідворотно пов'язана з гріхами й пристрастями. А тому необхідне належне ставлення християнина до різних її проявів у житті [76].

Ігумен Іларіон (Алфеев) зазначає, що у грецькій та слов'янській мовах збереглося здвоєне значення пристрасті й страждання, яке передають відповідно «πάθος» і «страсть» [98, с. 67]. Принагідно підкреслимо, що слов'янське «страсть» означає і пристрасть (причому як благу, так і згубну), і страждання водночас, тобто мовно передає ідею причинно-наслідкового відношення між пристрастю, з одного боку, та стражданням і смертністю, – з другого, аж до їх ототожнення. Це особливо актуально для формування інтерпретаційного поля перекладних творів святих Отців (йдеться про переклади старослов'янською мовою). Наприклад, у Василя Великого

пристрасть асоціюється зі станами скорботи, суму, смутку, туги, печалі й страждання, тому святитель навчає переносити їх чесно і благопристойно, застерігає від надмірності, вважаючи їх тягарем для душі, своєрідним родом пристрастей, що породжують малодушність і невігластво. Водночас страждання постає як необхідність єства, у зв'язку з чим його належить переносити з терпінням, упованням і благорозумністю [32, с. 136]. Тобто пристрасть, незалежно від того, до чого вона спрямовує людину дією свободної волі – до добра чи до зла – завжди є структурним компонентом страждання і багатьох інших проявів стражденності.

Впровадження прийому злиття причини і наслідку було переконливим засобом у архіпастирському служінні багатьох Отців ранньохристиянського періоду, глибоко обізнаних із давньогрецькою філософією. Прикметно, що й діалектична пара задоволення – страждання, сформована у творчості античних мислителів, знайшла відображення у християнських авторів. Так, прагненню до задоволення, покладеному в основу античного принципу гедонізму, Отці Церкви протиставляли задоволення іншого типу – те, яке пов'язане із звільненням душі від гріхів. Саме так вважав Афанасій Великий (Александрійський), ототожнюючи християнську насолоду й веселощі з нетлінням як закономірним наслідком позбавлення гріховності [207, с. 309]. А поняття гріховності, що виникає через асоціацію *πάθος* із негативним значенням пристрасності, корелює із поняттям страждання, конкретизуючи його значення й надаючи йому релігійного забарвлення.

Діалектичне тлумачення стражденності як сутнісної ознаки людини пов'язане також з грецьким терміном *πάθη*, значення якого, як стверджує Х. У. фон Бальтазар, «коливається від активно чуттєвої (гнівної чи жадаючої) пристрасності (афекту, емоції) до страждаючої приреченості і «пасивності» щодо фатуму, котрий вторгається шляхом беззахисної чуттєвості» [15, с. 122]. Два полюси цього поняття не диференційовані в текстах святих Отців, оскільки в самому його корені вже наявне ототожнення чуттєвості і страждання, а тому зрозумілою є настанова на подолання чуттєвості (тобто на знищення

пристрастей) для віднайдення шляху до власної ідентичності, оскільки ідеалом духу на той час були дія і діяльність, – підкреслює Х. У. фон Бальтазар. Грецьке «πάθη» є неперекладним словом, значення якого встановлюється відразу і як чуттєва пристрасть, і як страждання. Дослідник також вказує на те, що існує своєрідна діалектика у вченні про пристрасті (πάθη) і наводить чимало суттєвих міркувань, котрі ілюструють прагнення різних мислителів вирізнити у вченні про пристрасті їх природній компонент і гріховність як таку.

З цього погляду важливими є твердження про нетотожність поняття «пристрасть», яке передається грецькими πάθη і πάθος, та поняття «гріховність». Це має велике значення для з'ясування питання про особливості аналітичного взаємозв'язку понять пристрасності, чуттєвості, пасивності, гріховності, які формують есенційний модус стражденності.

Акцент на чуттєвому переживанні пристрастей, а також притаманне Іоанну Дамаскіну субстанційне (сутнісне) розуміння людини, як і всього сущого, виправдовує також взаємозв'язок понять «пристрасть» – «страждання» – «пасивність» («Про пристрасть і діяльність (енергію)») [111, с. 167]. Згодом у зв'язку з тим, що негативне значення пристрасті в східній християнській традиції стає домінуючим та абсолютизується, страждання позначає прямий наслідок дії пристрастей, а тому стає самостійним означенням стражденності, сутнісною рисою людини – стражденністю, згідно з деривацією в мові (процесу утворення нового слова і нового смислу). Таким чином, разом із абсолютизацією негативного змісту «пристрасті» відбувалась субстанціалізація страждання, витлумачення його як сутності.

З другого боку, процес осутнення проявів стражденності в людському єстві набуває морально-етичного виміру шляхом уведення своєрідного моральнісного маркера людських помилок і промахів – гріха. На означення пошкодження людської природи в аскетичній писемності здавна вживалось два грецьких поняття: ἀμαρτία (amartia) і πάθος (pathos). Згодом перше було витіснене останнім, яке й увібрало в себе всі найхарактерніші риси поняття гріха, тобто грецького ἀμαρτία [89, с. 235]. Так актуалізується співвідношення

пристрасності й гріховності, яке передається словом *πάθος* у творчості багатьох святих Отців.

Зв'язок пристрасності із сутнісними властивостями людини, що переростає у взаємозв'язок пристрасності й гріховності як сутнісного й морального, констатували Іоанн Кассіян Римлянин, Євагрій Понтійський, Іоанн Ліствичник, Іоанн Дамаскін. Пристрасті та гріхи, що від них походять, є результатом задіяння всього складу людини, – вважали Отці Церкви. За Іоанном Дамаскіним, «дія називається пристрасстю, коли вона проявляється неузгоджено з природою» [174, с. 346]. У світогляді Отців Церкви пристрассть, поєднуючись із природою людини, формує феномен гріховності, що відділяється від факту одиничного гріхопадіння, й визначає собою зміст сутнісного аспекту людської стражденності. Тобто пристрассть є також сутнісним компонентом гріховності, завдяки якому сама гріховність отримує сутнісні ознаки.

Важливо зазначити, що питання про те, чи можна вважати гріх сутністю людини, і донині резонує дослідницько-богословську площину. Ще у святоотцівській духовній традиції воно гостро стояло разом із питанням про суть гріхопадіння і його наслідки. У зв'язку з цим варто відзначити, що православні мислителі рішуче виступали проти сутнісного розуміння гріха. До такого висновку доходить західний богослов Х. У. фон Бальтазар, котрий аналізуючи погляди Григорія Нісського і Максима Сповідника, доводить їх абсолютне неприйняття ідеї сутнісності гріха й страждання, а, отже, і стражденності. Існування гріха й страждання визнається ними фактичним, але не необхідним, на відміну від Орігена, який визнавав індиферентність свободи людини, що неодмінно повинна була призвести до гріха й, зрештою, призвела до нього через власну нестійкість та рухливість. Відтак, Оріген поділяє сутнісне витлумачення гріха й страждання, тоді як в антропології Григорія Нісського і Максима Сповідника стражденність постає як онтологічний наслідок гріхопадіння, а тому не вважається ні сутнісною за походженням, ні необхідною, але є фактичною і саме тому сутнісною, точніше осутненою:



«Якщо хто-небудь захоче, можливо, сказати, що древо пізнання добра і зла – творіння, що відноситься до світу явищ, то нехай він не обманюється, адже воно сутнісно сповіщає тим, хто приєднується до нього, пристрасть і страждання» [15, с. 118]. Аналізуючи святоотцівську духовну традицію, сучасний український дослідник В. Малахов також підкреслює в ній «несубстанційність» зла, акцентуючи на «самовизначенні людської волі в первісно благому Господньому світі» [151, с. 161].

У православній філософії Г. Флоровського подолання і трансформація – два принципи, відповідно до яких визначається поняття стражденності. Аналізуючи погляди Григорія Нісського, Максима Сповідника та Марка Подвижника, Г. Флоровський визначає пристрастність основною антропологічною ознакою. Щодо людини, то стражденність, за Г. Флоровським, позначає пристрастність і співвідноситься з пасивністю, найхарактернішим відповідником якої є страждання. Наявне у Марка Подвижника розрізнення «вільних» і «невільних» пристрастей дозволяє Г. Флоровському зіставляти поняття стражденності зі стражданням як орудою духовності та стражданням як неконструктивним проявом християнського життя. Так, терпіння постає принципом трансформації страждання, спричиненого «невільними» пристрастями, у духовні дари та доброчесності: благодатні сльози, умиління, тишу і сердечну радість, спокій духу, віру, надію, любов, смирення, покірність. А «вільні» пристрасті (поява яких зумовлена свободою волі) потребують подолання: відсікання, викорінення, наслідком чого є досягнення благодаті у формі протилежних пристрастям чеснот [232, с. 223]. Принципи подолання і трансформації страждання як прояву стражденності, входять у зміст аскетичного діяння, первинним етапом якого є боротьба з помислами. Вищезазначене дозволяє стверджувати, що Г. Флоровський, аналізуючи твори Отців Церкви, протиставляє стражденності як пасивному модусу людського буття аскетизм як сукупність принципів активної боротьби з пристрастністю, основною передумовою яких є помисли.

Значно далі у своєму тлумаченні пристрастей пішов християнський аналітик духовного життя, письменник-аскет Ісаак Сирін, який не лише вказав на сутнісні ознаки пристрастності, але й ствердив її буттєвий характер. Пристрасті, згідно з Ісааком Сиріним, це, з одного боку, протиприродні нахили душі, які виникли внаслідок гріхопадіння як ушкодження і спотворення людської природи, а з другого, – ствердження божественного промислу в людині задля її душевної і тілесної користі [114, с. 25]. Таке пояснення підводить нас до подвійного висновку. Перший полягає в тому, що поняття пристрасті передає й утверджує об'єктивність своєї сутнісної природи, яка має природне божественне походження в людині від початку її створення. І лише внаслідок гріхопадіння пристрасть роздвоюється, набуваючи полярності блага і зла, проте онтологічно залишаючись божественною, такою, що завжди утримує в собі здатність спрямовувати людину до безкінечного буття за подобою Божою. Другий висновок стосується субстанціалізації пристрасті в бутті людини, детермінованому свободою. З цієї точки зору поняття пристрасті позначає фактично гріх і його наслідок – страждання, яке може навіть втрачати зв'язок зі своєю першопричиною, гріхом, відмежовуватися від нього й водночас, втрачаючи негативний осмисл, ставати окремою сутністю, яка набуває навіть конструктивного смислу у духовному житті. Тобто онтологічно пристрасть, незважаючи на гріхопадіння, залишається благою, і це благо дією благодаті Божої передається і стражданням. Саме ця думка Ісаака Сиріна стала основою подальшої експлікації стражденності в значенні її принципової неминучості в житті, яка набула детального розвитку в традиції ісихазму.

Ісихастська традиція, яка бере свій початок в апостольській і мученицькій духовності першохристиянської общини (П. Сержантов), є вагомим джерелом для доглибного осмислення означеної проблеми. В цілому, світ у розумінні ісихастів є універсумом пристрастей. Слідуючи авторитету Отців-каппадокійців, ісихасти наголошували на енергійній природі пристрастей, а тому стверджували перетворення енергій (дії, сили) людини, відповідно до чого зазнає трансформації й сама людина. Відтак, пристрасті підлягають не

знищенню, а трансформації, перетворенню у чесноти, що сприяє надбанню добродітності з метою возведення людини у надприродне буття, де тільки й стає можливим спілкування з Богом. Якщо у ранньохристиянських мислителів положення про безпристрасність є складовою сотеріології, то в ісихазм воно входить разом із вченням про спасіння для обґрунтування вчення про обоження. Слід зважити на те, що в традиції ісихазму в цілому домінує настанова на боротьбу з пристрастями, очищення від них, а тому досягнення безпристрасності покладено в основу духовного подвигу чернечого діяння (Іоанн Кассіан Римлянин, Феоліпт Філадельфійський, Ісихій Сінайський, Григорій Палама).

Внутрішній хворобливий стан ураженої гріхами людської душі – предмет поглибленої уваги у патристичній аскетичній традиції. Феномен гріха у творчості Григорія Палами постає як хвороба душі, котра порушує первозданну гармонію світотворення і божественний план світу. У трактаті «До Ксенії про пристрасті й чесноти» Григорій Палама визначає начало пристрасті в пристрасному умі, звідки необхідно починати терапію пристрастей, яка за своєю суттю є виправленням людини, поверненням душі до божественної краси, її вдосконаленням. Інакше на душу чекає посилення патологічного стану аж до духовної смерті (відділення душі від Бога), що за Григорієм Паламою є «непроникний морок, морок ума, морок серця, морок душі» [70, с. 302]. Смерть душі в земному житті цілком може стати заключною її долею в житті вічному. Таку душу очікує «друга смерть», тобто вічна мука, непроникна темрява, незгасима геєна вогняна. Відтак, гріх – це морок душі, протилежність світла. Таким чином, в антропології Григорія Палами з гріхом співставні пристрасті, а зі світлом – чесноти. Душа людини володіє умом, розумом і духом, і як душа, так і тіло, а також ум, серце, розум, дух є однаково схильними до гріха, оскільки не позбавлені впливу помислів.

Пристрасті володіють власним буттям, здатним вторгатися і проривати буття людини. У бутті людина є одиничною, відділеною від інших, тому принцип «розділяй і володій» так легко реалізується в бутті ворожими людині

духовними силами. Як бачимо, пристрасті в ісихастському богослов'ї розглядаються переважно з точки зору сутності й існування. Їм властивий рух, внутрішня самотійна дія, – вважав преподобний Нікодим Святогорець, афонський монах, богослов, який навчав, як подолати пристрасні порухи, що раптово здійснюються в душі. Це передусім усунення їх причини: любові й ненависті; стримування їх руху напруженням волі, зосередженням уваги ума; недопущення їх фактичного виявлення зовні словом, поглядом чи порухом. Протилежним пристрастному поруху є порух добрий, який необхідно відновити, насадити в серці [164, с. 75].

У сучасному православному дискурсі віддзеркалено дискусійний аспект питання щодо сутнісності гріхопадіння і його наслідків. Гріховність не є першоосновою людини у православній аскетичній, вона є лише емпіричною реальністю, оскільки гріх – це завжди лише акт, дія, – стверджує також архімандрит Кипріан (Керн), – натомість «предвічне небесне людство є самою онтологією у вченні про людину» [125, с. 427]. Доречно з цього приводу відтворити також погляди архімандрита Софронія. Виявлення пропашного стану цього світу, на думку архімандрита Софронія, це спостереження сучасних наук, що відповідають інтелектуальним потребам сучасної людини, та, проте, не здатних уявити прийдешнього Царства, преображеного світу, що є творчим задумом Бога [214, с. 208]. Адже відповідно до християнського вчення, світ – це творіння Боже і середовище для здійснення царства Божого. Позаяк матерія у факті втілення Сина Божого сприйнята як єдність Божественної Іпостасі, то й тіло людини, як і душа її, підлягає преображенню і прославленню. У світлі цього постулату світ і людська тілесність не належать до метафізичного зла, відтак завдання людини полягає не у зреченні від матеріального буття, у полоні якого перебуває людська чуттєвість з властивим їй стражданням, а в етичному подоланні пристрасті, у зв'язку з чим знімається антагонізм між матеріальним і духовним у християнському світогляді [84, с. 170].

Натомість у християнській антропології сучасного богослова А. Позова пристрасть є визначальною складовою вчення про гріхопадіння, принципом

якого є катастасис. Людина, згідно з А. Позовим, являє собою незавершену цілісність, що є ідеалом, ґрунтованим на принципі Триєдності. Його досягнення передбачає усунення катастатичних проявів людського буття: ексцентризму (відпадиння від Бога, випадіння з центру Буття та виникнення штучних центрів буття у вигляді Космосу, антропосу), космофілії (любов до світу, наслідком чого стало поневолення людини її нижчою природою, життя за плоттю, посилення відчуженості від Бога), багатоаспектного метасхематизму (автономність духа, душі, тіла, серця, ума) [188, с. 359]. Усі риси катастасису вміщують в себе пристрасть як діяльне начало, оскільки вона проникає в усі сутнісні сили людини, підміняючи собою їх справжнє божественне призначення, а відтак, обертаючись руйнівною згубною дією в них.

Окремим чином А. Позов виділяє пристрасність, коли звертає увагу на психофізіологічне її підґрунтя (почуття, відчуття, інстинкти, диспозиції, бажання, потреби, апетити). Пристрасть стосується усіх сфер людської природи, формуючи у них катастасис, аспектами якого є протиприродність і хвороба, що взаємообумовлюють одна другу. Належить сказати, що хвороба – це прояв протиприродності в людині, тобто вона неприродна, але природжена в силу катастатичного розладу усіх життєвих функцій духу, душі, тіла, серця тощо [188, с. 489]. Отже, в сучасних інтерпретаціях зберігається тлумачення енергійного проникаючого характеру дії пристрастей в людській природі, що надає їм ознак самостійної сутності.

Водночас в метафізиці гріховності А. Позов розрізняє душевний або плотський ум і духовний ум, котрі відповідають антитезі душевної і духовної людини, розходження між якими переростають у енантність (ворожість), адже викликані катастатичною ектопією духу, провідною ознакою якої є пристрасність. Поява діади «насолота – страждання» викликана розбіжністю мети й фактичного результату дії пристрасті, яку мислитель визначає критично: «Пристрасть є складний клубок протиприродно прикладених сил духа, душі і тіла в серці, з гіпертрофією чуттєвості, пасивності й огрубінням ума, полоненням волі й сили, порушенням ієрархії, гармонії, синергії і єдності сил в

серці, з дезінтеграцією і дисоціацією окремих членів тримерії та їх сил» [188, с. 221]. Відтак, пристрасть потенційно стає основним сутнісним компонентом гріховності, безпосереднім проявом якої є автономність духа, душі, тіла, ума, волі, серця, тобто всіх сутнісних сил людини.

Проблема стражденності в православній свідомості формується на основі теологами про вихідне онтологічне протиставлення «тварного» і «нетварного», людського і божественного, тимчасового і вічного, наявної в біблійній метафізиці, наслідком чого постала недосконалість (неповнота, нецілісність), яка здобула виразне ідеологічне закріплення у святоотцівському вченні про створення світу й гріхопадіння першолюдини, у православній містичній традиції ісихазму, а також в його численних інтерпретаціях багатьма сучасними православними богословами і філософами. Цим положенням була зумовлена специфіка постановки проблеми стражденності в східнохристиянській традиції, понятійно озвучена як першородний гріх, гріховність, пристрасть, пристрасність, почуттєвість, пасивність, страждання, смерть, що діалектично пов'язані між собою.

Парадигмальним положенням щодо конституювання стражденності в статусі сутнісної риси людини в православній традиції є гріхопадіння, яке передбачає саму появу пристрасті, гріха й страждання в людській природі як своїх наслідків і водночас утвердження їх у бутті як постійних онтологічних принципів та законів.

## **2.2. Конституювання стражденності як екзистенціалу буття людини**

Виявлення буттєвих підстав стражденності та її феноменологічно-онтологічне потрактування резонується в тих смислових координатах, де прояви стражденності як осутнені характеристики буття є очевидністю людського способу існування. Тут вони наділені глибоким духовним сенсом, у

зв'язку з чим екзистенційна рефлексія звернена до їх введення у духовну діяльність, метою якої є досягнення віроповідних ідеалів.

Мусимо підкреслити, що положення про конституювання стражденності як сутнісної риси людини не набуває абсолютного значення у літературі православних авторів, значною мірою поступаючись її екзистенційному осмисленню, в основу якого покладено не лише природу людини, а й сутнісні властивості людської свободи, волі. Зразки конституювання стражденності як екзистенціалу наявні у всій західноєвропейській релігійно-філософській традиції. Вони містяться у Святому Письмі, святоотцівській спадщині, а також у творах вітчизняних і зарубіжних екзистенційно орієнтованих православних мислителів кінця XIX – початку XXI століття.

Екзистенційність стражденності уособлена принципами онтологічного роз'єднання людини (і усього створеного світу) з Богом як такими, що визначають фундаментальні обставини і спосіб її існування. Тому екзистенційний модус стражденності найповніше представлений в тих аспектах православного віровчення (спасіння, богопізнання, обоження, богоуподібнення), змістом яких є спрямованість до досконалого, істинного, божественного буття. У православних мислителів цей модус завжди поєднується із особистим стремлінням до істини та пошуком можливостей подолання, перемагання, трансформації або преображення стражденності, які стосовно одна до одної не є контрверсійними.

Прикметно, що в східнопатристичному вченні та його інтерпретаціях багатьма сучасними богословами і філософами роздуми над шляхами подолання, трансформації, преображення стражденності домінують над роздумами про її сутність та буттєві причини. Це найбільшою мірою свідчить про те, що православна духовність не є втечею від феномена стражденності, позбуттям його, а навпаки активною взаємодією з ним, співбуттям.

Підґрунтям екзистенційного осмислення стражденності у православному світогляді є утвердження думки про необхідність боротьби з гріховними помислами та перемагання, перетворення (преображення) пристрастей як її

онтологічних джерел, що передбачає актуалізацію аскези, духовного праксису, детально обґрунтованих у традиції ісихазму, де передумови екзистенціалізації стражденності відкриваються у практиці повсякдення, передусім у внутрішньому духовному житті християнина. У зв'язку з такою настановою християнське життя постає як внутрішній праксис, що здійснюється в серці, яке є надійним учасником богопізнання, позаяк у ньому сховано внутрішній орієнтир, що «вказує шлях у Царство Боже» [103, с. 37]. В аскезі існування людини актуалізується як стихія свободи, де завжди можливий вибір – або пасивне упокорення гріху, або перемога над ним.

Шлях духовного подвигу православного християнина, ґрунтуючись на смиренні, увінчується найбільшим даром Духа Святого – любов'ю, яка є не лише вершиною доброчесності, але й досконалістю усіх досконалостей, їх сукупністю і злиттям, власне, метою цього подвигу. Ця Любов свідчить про перемогу передусім над власними пристрастями, без чого вона сутнісно неможлива. Тому кожний, хто стверджує, що має в собі любов до Бога, повинен пересвідчитись, що здобув перемогу над пристрастями, – ця думка є домінуючою у святоотцівській традиції, особливо виразно вона озвучена в Ісаака Сиріна [181, с. 97].

Складовою праксису названо ті засоби, з допомогою яких досягається першочергова мета – перемога над гріховними помислами та недопущення дії пристрастей. Її реалізація розпочинається з усвідомлення необхідності внутрішнього діяння, позаяк деформації у людській природі та світобудові, спотворення Божого образу Любові внаслідок гріхопадіння набули такого розмаху, що, охоплюючи його катастрофічні наслідки, і сама свідомість стала «стражденною». Проте, саме ця «стражденна свідомість» стає відправною точкою і фундаментом покаяння [214, с. 203]. Без усвідомлення стражденності неможливим є будь-яке духовне діяння, зокрема молитва, метою якої є відновлення втраченої цілісності людської природи – духа, душі, тіла. Лише відновлена у своїй цілісності людська природа здатна бути причетною до Бога. «Стражденна свідомість» є складовою ісихастського



духовного досвіду, зокрема таких його сходинок як покаєння та очищення від помислів-пристрастей.

Екзистенційний смисл стражденності вміщено в словах: «Тримай розум твій у пеклі й не зневірайся» [214, с. 175], – де приховано глибинне одкровення про шлях спасіння християнина, а, отже, й подолання стражденності. Християнин не повинен ігнорувати недосконалість емпіричного буття, навпаки, його завдання – у наполегливому пізнанні, а найпаче самопізнанні, у процесі якого відкриваються найпотемніші глибини власного серця, поневоленого гріхом. Його усвідомлення природно викликає страх і огиду, душевний біль, відчай, тривогу, самотність тощо, проте воно являє собою не психологічне перебування у цих станах, а навмисне занурення розуму в них («відання»), що є тим самим шляхом спасіння, на якому здобувається можливість звільнення від першопричин гріховності. Ось чому внутрішнє життя монаха є пекельним дном, місцем запеклої боротьби з гріхом, і водночас способом подолання непоправного – трагедії відокремлення всього тварного буття від Творця. В екзистенційному модусі стражденність є фактично безперервним способом існування, позбавленим часового виміру: «Для тих, хто страждає любов'ю – один день, як ціле життя людське» (Григорій Богослов) [71, с. 82].

Проте, з іншого боку, гріх і численні прояви стражденності виявляються необхідністю у справах обоження, богопізнання, спасіння й відтак, отримують екзистенційний модус. Як переконує православний філософ Х. Яннарас, гріхопадіння означає спотворення «церковної» природи людини, самопозбавлення «істинного способу буття, буття по природі», втрату єдності з Богом як справжньою буттєвою істиною, справжністю буття, повнотою буття [267, с. 21]. Звідси – гріх і страждання та інші прояви стражденності (провина, відчуття наготи і сором, страх смерті, тління, смертність), які можна трактувати як неістинне, несправжнє буття. Сутністю його є втрата особистісного образу буття: розрив довірливих стосунків з Богом, заперечення всеосяжного змісту любові, перетворення Бога в очах людини в «іншого», в «чужу» екзистенцію.

Усі ці ознаки свідчать про приниження образу Божого в людині, його понівечення, однак не цілковиту його втрату [266, с. 130].

Відповідно до вчення православного мислителя, стражденність є способом буття свободи, яка обрала гріх як звичний щоденний спосіб буття. «Наше падіння і ушкодженість – це наш спосіб буття, а наше преображення і нетлінність – інший спосіб буття», – писав Х. Яннарас [267, с. 32]. Проте найосновніше те, що, згідно з Х. Яннарасом, гріх співвідноситься із глибиною божественного життя: «Щоб пізнати Божу любов, людина має відчуті її співмірність із глибиною власного падіння» [267, с. 43], а тому гріх стає першим кроком до пошуку Божої істини.

Осмислюючи екзистенційну цінність гріха, Х. Яннарас передусім доводить значущість православного віровчення про таїнство причастя. Христос безперервно приймає гріх і падіння людини у Своє тіло, яке є Церквою, динамічно творячи через неї «нову твар», спасаючи людину, тобто допомагаючи їй реалізовувати належний спосіб буття. Основний засіб для цього – це причастя. З природного прийняття їжі та пиття як необхідної умови життя, хліб і вино у таїнстві причастя перетворюється у надприродне прийняття тіла і крові Христової, закваски «іншого», справжнього життя, яке є «антонімом нашого падіння» (Х. Яннарас). Причастя постає таїнством єдності плоті й Божества, «тварного» і «нетварного». Воно не є засобом покращення людської моральності чи містичним засобом виправлення гріховності. Церковне таїнство причастя реалізує той новий спосіб буття, основним змістом якого стає «прийняття і прищеплення гріха і смерті до життя через спілкування з Богом» [267, с. 33], тобто прийняття стражденності у преображення через покаєння, й відтак, прийняття всіх у єдність як онтологічну істину про людину, істинний (спільний) спосіб існування Бога і людини.

Реалізацію саме такого способу існування людини покладено у зміст поняття обоження у філософії Х. Яннараса. Обоження розуміється ним як подолання смертності своєї природи завдяки здатності людини виходити за власні межі, тобто як реалізація особистісного модусу існування Бога,

«екзистенційна відповідь на заклик Бога до особистого спілкування з Ним» [268, с. 22 – 23], що стала можливою завдяки Боговтіленню.

Факт Боговтілення має значення не тільки для єднання божественної і людської природи в особі Ісуса Христа, а й стосується істотних змін в структурі екзистенційних можливостей людини, закладаючи підвалини екзистенційного преображення людського єства [268, с. 43]. Відтоді навіть за умови гріхопадіння зберігається екзистенційна можливість свободи: у свідомому акті покаяння людина здатна виправити свої взаємовідносини з Богом. Покаяння, роз'яснює богослов, означає зміну способу існування, коли людина усвідомлює марність індивідуального самопокладання, «пекельність екзистенційної жаги життя» [268, с. 32 – 33]. Слід наголосити, що експлікація мислителем сутності обоження містить в собі осмислення екзистенційного значення гріха, гріховності та їх наслідків, які здатні підводити людину до межі наявного буття засобом покаяння.

Саме завдяки Боговтіленню ознаки стражденності набувають можливості преображення в екзистенційні засоби спілкування з Творцем, якими знову реалізується можливість свободи – вибору між вічним життям і пекельною мукою нелюбові [266, с. 133]. Навіть біологічна смерть як межеве вираження гріховності парадоксально руйнує її саму – гріховність, «знищуючи тлінну оболонку і вивільняючи екзистенційні можливості людської особистості» [266, с. 138]. Отже, смерть – межовий екзистенціал, з допомогою якого реалізується повнота людського життя в його особистісному модусі. Руйнуючи життєву біологічну іпостась, індивідуальнісну сутність людини, смерть неспроможна зруйнувати її особистість, яка покликана до буття задля єднання в любові. Таким чином, «тварність» людської природи не є перешкодою для іпостасного, екзистенційного єднання з Богом, яке відбувається не завдяки їй, а тому, що особистість іпостазує природу, «перетворює в іпостась, в конкретну екзистенцію» [266, с. 134] й таким чином «конститує реальне існування людини» [266, с. 148]. Екзистенціалізація стражденності як сукупності

наслідків гріхопадіння, відбувається шляхом набуття ними екзистенційного смислу, що не суперечить високій меті християнського життя.

Через гріхопадіння проблема стражденності візуалізується поміж сутністю й існуванням у філософії православного богослова, митр. Іоанна (Зізіуласа) в праці «Спільність та інакшість». Іоанн (Зізіулас) послуговується таким вихідним принципом: існування дане людині, тобто спершу людина існує, а тоді вступає у відношення з іншими, адже буття повинно передувати будь-якому відношенню. Головним у проблемі гріхопадіння, на його думку, є не просто розрізнення, яке набуває смислу віддалення Я від Іншого, а розрив між істиною і спілкуванням, що автоматично втілює собою домінування істини буття над істиною спілкування, відмову поставити буття в залежність від спілкування. Спілкування в Іоанна (Зізіуласа) являє собою екзистенційну структуру, що переважає природу, сутність, субстанцію в їх онтологічному значенні, оскільки її першопричиною виступає сам Бог. Першородний гріх – це індивідуалізація, через яку кожне одиничне буття набуває онтологічного статусу, а увесь світ тоді мислиться сукупністю об'єктів, речей, внаслідок чого відбувається індивідуалізація буття, а світ виявляється в стані розриву між буттям і спілкуванням, – наголошує митрополит Іоанн [92, с. 100].

Фактично гріхопадіння перетворюється в есенційний принцип буття, відповідно до якого сутність воліє передувати екзистенції, оскільки відображає прагнення до присвоєння буття і вивищення над ним, до влади над ним. Так гріхопадіння онтологізує стражденність, критичним і трагічним виразом якої є смерть. Водночас наслідки гріхопадіння позначають собою фрагментацію, подрібнення природи (сутності), буття, спотворюють істину: «Проблема смерті виявляється пов'язаною з істиною існування через співпадіння істини і природи, котре супроводжується фрагментацією й індивідуалізацією цієї природи» [92, с. 102]. Тому подолання гріхопадіння проектується у філософії Іоанна (Зізіуласа) в екзистенційний вимір, де знову стає можливим спілкування, утвердження конститутивних начал буття, спасіння як для людини, так і для світу. Керманичем цього проекту є особистість, що мислиться такою лише у

відношенні (екстасисі) до буття, котре переважає тварний світ, тобто у екстасисі до Христа як Істини. Оскільки лише у Христі особистість сприймає у себе істину онтологічно, то реалізація цього проекту передбачає збіг буття і спілкування [92, с. 105].

Потужний спалах екзистенційної думки демонструє собою творчість архімандрита Кипріана (Керна). Виступаючи на захист гуманістичних засад православної антропології, архімандрит Кипріан формулює екзистенційну настанову, яка опирається на онтологію: «Людина не тільки є наявний в реальності факт, а й ідея, що повинна бути здійсненою» [125, с. 427]. Її не може затьмарити гріхопадіння першолюдини, – вважає мислитель, – адже «гріх тільки увійшов в людську природу, а не складає її одвічну сутність» [125, с. 427]. Тому православна антропологія починається не з гріхопадіння, а з його трансцендування, з віри в людину, віри у здійснення її призначення – «з ідеї про людину, з Вічної Людини, з Першообразу» [125, с. 428].

Смисл стражденності як емпіричної дійсності експлікує також о.Софроній (Сахаров), пов'язуючи його зі станом важкого, страдницького і безупинного вагання і непевності людини, яка, «схилившись до зла, ненавидить його і бореться з ним; в своїй спразі абсолютного блага Божественного буття вона відштовхується від Нього при зустрічі лицем до Лиця і намагається сховатися в темній ямі самовизначення поза Богом» [214, с. 173]. Цінність буття неспростовна (її не може применшити щонайтяжче страждання), однак «людина не може не грішити в цьому емпіричному бутті (existence) своєму», так само як не може не жити в ньому [214, с. 174]. Кожен гріх руйнує благодатний стан людини, перешкоджаючи духовному причастю – прийняттю Господа серцем і душею, що є особливим екзистенційним станом, відмінним від фактичного церковного причащення чи мисленнєвого спомину про нього [214, с. 269]. Внаслідок гріхопадіння кожна особистість існує іпостасно відокремленою, оскільки в такому випадку не відображає образ Божественного буття в Його повноті. Тому стражденність – це мука детермінованого людського духу, втіленням чого є індивідуальне існування.

Перехід від сутнісного до екзистенційного смислу стражденності у розумінні архімандрита Софронія постає як «бування», що містить у собі ваду безупинного виникнення і одночасного розкладання, викликаючи життєві акти млості, гніту, туги, нудьги, а тому сповнене непозбутніх страждань. Цими поняттями схоплюється єдність переживання і розуміння дійсності, виражається жага за Буттям непохитним, непорушним, безпроцесуальним, «чистим буттям» [214, с. 215]. Межове переживання цих станів обернулось для отця Софронія одкровенням Святого Духа й виведенням на новий ступінь духовного подвигу.

Архім. Софроній наголошує також на високій ціні стражденності, стверджуючи: «Реальні страждання духу нашого суть привілей, що недешево оплачується» [214, с. 193]. Невипадково дослідник виокремлює страждання духу з-поміж інших форм стражденності та підкреслює його конструктивність. Отже, причиною страждання людського духу є не тільки пристрасне облаштування людини. Оскільки гріх перемагається лише в Богові, «страждання необхідні для глибинного проникнення в таємниці тварного буття» [214, с. 192]. Тому подолання стражденності є виходом не лише з індивідуального та наближенням до космічного (як розширення зони індивідуального життя), а й виходом за межі космічного існування в сферу духу. Крім об'єктивної, існує й інша духовна причина, що полягає в усвідомленні тісноти й труднощів на шляху до Бога, в переживанні своєї немочі й безсилля: «зупиняється і наш дух на порозі вічності в скорботній знеможі» [214, с. 193]. Уже за життя в цьому світі страждання є засобом перебування у трансцендентному вимірі буття. Архімандрит Софроній вважає, що страждання людини, яка кається, вже «за своєю природою належить іншому плану буття». Важливою є його думка про необхідність «переступити «поріг» страждання» [213], яка знаменує граничність стражденності й позамежовий характер духовного життя, означаючи докорінну зміну людини, радикальне переродження в напрямку обоження.

Усвідомлення онтологічних принципів катастасису, одним з яких є розділення між «Я» та «Іншим», спонукає о. Софронія до обґрунтування кенотичного типу подолання онтологічних та етичних проблем християнського віровчення. Приниження Христа аж до хресного страждання і смерті лежить в основі кенозису як типу православної святості в мисленнєвій діяльності о. Софронія, який наголошував на преображаючій, рушійній силі страждання, яке обоженює, єднає з Богом «у тривалому процесі всестороннього виснаження» [242, с. 225]. Кенозис, стаючи принципом православної метаетики й метаонтології, протиставляється катастатичним принципам буття, утвердженням внаслідок гріхопадіння. Змістом кенозису о. Софроній називає стражденність, яка є підставою примирення з Богом.

Дослідник духовної спадщини Софронія (Сахарова) священник Г. Завершинський характеризує істинне онтологічне буття людини як таке, що вільне від спотворення єства внаслідок гріхопадіння (зокрема, від такого як мислительне протиставлення людини і Бога), а тому для людини є можливим обоження як «буттєве одкровення непізнаного Бога в Його свободних діях». Інакше кажучи, «передумови обоження закладені в самій людині покладанням їй від Духу Божого божественного дихання, а здійснюються вони особистісними зусиллями людини». Відтак, екзистенційними факторами обоження є убереження від помислів, яким властиво відділяти «тварне» від Творця, і сходження до чистої молитви як способу буттєвого перебування з Богом [84, с. 169].

Однією з перших свідомих форм стражденності український мислитель В. Екземплярський вважає втрату, адже присутність стражденності людина відчуває тоді, коли усвідомлює реальність втрати: здоров'я, близької людини, майна та достатку, віри, смислу життя, свободи, автентичності (себе) та ін. Свідомість втрати визначає ті чи інші прояви стражденності: біль, страждання, горе, сум, тугу, нудьгу, самотність, тривогу, вину, безнадію, зневіру, відчай тощо. Єдино справжнім горем, – вважає мислитель – є втрата ближніх [263, с. 28]. У православній філософії гріхопадіння – це також втрата – втрата

можливості безпосереднього богоспілкування, довірливих стосунків з Богом, вічного блаженства, цілісності людської природи і всієї світобудови, на що вказували православні богослови в різні часи.

У православному дискурсі помітна тенденція до послідовного переведення почуттів та інших феноменів з психологічної у релігійно-духовну площину. Психологічні феномени нерідко стають предметом філософських роздумів, чим зумовлено, зокрема, появу такої рефлексивної модифікації стражденності як плач. В аскетичній традиції плач є плодом Божественної благодаті за участю самої людини, що передбачає смирення, покаяння, терпеливе несення труднощів, піст і молитву. Такого роду скорбота, печаль не призводять до відчаю чи хвороби, – навпаки, вони відроджують душу, несуть мир і спокій, радість душі [269, с. 114]. Відповідно до новозавітної духовної традиції блаженними є ті, хто плаче, тобто оплакує свої гріхи, тому така скорбота є благословенною.

Глибинний смисл екзистенційних засад християнського досвіду втілюється у становленні специфічного прояву стражденності – богопокинутості. Богопокинутість є тим станом, що позначає досвід тимчасової відсутності Бога, який переживається як найвище і найбільше страждання, а також нерідко супроводжується відчаєм, смутком, страхом, затьмаренням розуму, сумнівом, котрі характеризуються як гніт, морок, темрява душі, злостраждання. Досвідом богопокинутості є Книга Іова, що розповідає про історію взаємин праведника Іова з Богом. Шлях стражденної участі екзистенції Іова пролягає через бунт неусвідомлення власної і всезагальної гріховності аж до пізнання свого невігластва про Бога, відкриття незбагненності Божої. Стражденність Іова має своїм результатом побачення з Богом як Заступником, Господом, який спокутує його гріхи [34, с. 35]. На переконання Ісаака Сиріна, життя християнина є почерговою зміною станів немочі – помочі [114, с. 405]. Стан богопокинутості актуалізує інший стан – боротьби аж до виснаження, усвідомлення немочі свого людського єства перед Богом, який є межовим для



настання помочі Божої, зустрічі з Богом. Засобами цієї боротьби є читання духовної літератури, молитва, терпіння скорботи, смирення у спокусах.

Богопокинутість є однією із екзистенційних форм стражденності у філософії уже згаданого о. Софронія (Сахарова) й містить у собі дві ініціативи: 1) людина самотійно залишає Бога, оскільки живе у світі, є мертвою для Бога, й відтак, богопокинutoю; 2) Бог випробовує мороком богопокинутості душу людини, яка вже не може жити в цьому світі, оскільки приналежна у світ інший: «Душа інколи хворобливо шукає Бога, іноді сильно і солодко тягнеться до Христа, любить Христа, відчуває Його в собі, а потім знову відступає це світло і людина знову залишається у мороці » [171, с. 244]. Афонський досвід пізнання богопокинутості відкриває о. Софронію динаміку екзистенційних станів стражденності, чергування періодів відчаю і почуття Божої любові, через які можна досягнути найбільшу таємницю людських страждань, позаяк «християнин ніколи не зможе досягнути ні любові до Бога, ні істинної любові до людини, якщо не переживе багатьох і надзвичайно тяжких скорбот. Благодать приходить лише в душу, яка настраждалась» [171, с. 245]. Відтак, стражденність, уособлена станами відчаю, богопокинутості, стає дієвим засобом навернення до Бога.

Однією з екзистенційних модифікацій стражденності, яка базується на пристрастності, є самотність. Самотність у християнській традиції характеризує собою два смислові аспекти. З одного боку, самотність – це зовнішнє усамітнення як віддалення від людей, від мирського життя заради духовної практики, метою якої є єднання з Богом. Цей смисл визначає порядок чернечого життя. З другого боку, самотність виявляє глибинний внутрішній зміст цієї практики, яка постає безперервним усамітненням, самозаглибленням у боротьбі з гріховними помислами, пристрастями. «Самотність може бути хворобливим досвідом, сповненням внутрішнього страждання, але без цього досвіду неможливо наблизитись до повноти життя в Бозі, до причастя Святого Духа і духовного осяяння» [98, с. 82].

В означеному випадку страждання виступає структурним компонентом самотності, проте, зважаючи на ієрархічну структуру стражденності, воно проявляє себе у згорнутому вигляді, приховуючи енергійно реалізовану сутність – пристрасть, яка бере участь у єднанні з Богом. Цією пристрастю в Ісаака Сиріна є туга за Богом, страх Божий, радість Бога, любов Бога, сум за Богом тощо [114, с. 26]. Самотність (одинокість) як форма стражденності закріплена у православній традиції специфічним способом духовного життя, на що вказує давньоруське слово «інок» від «инъ» – один. Її носіями є монахи (ченці), які за давньоруською традицією, незалежно від ступенів монашества, звалились однаково – іноками.

Ще однією специфічною формою стражденності є мучеництво. Це складна етико-релігійна категорія, що позначає стражденість, вільно обрану людиною (біль, мука, страждання до смерті), посередництвом якої досягається конкретна мета: діяльнісне (на противагу пасивному) привернення уваги до вищих цінностей, засвідчення віри, переконаності в чомусь доконечно важливому для людства, що є свідомством духовного самовдосконалення, доведенням своєї вірності істині, обраним переконанням і способом життя, досягненням вершини духовного росту.

Мучеництво – це завжди індивідуальний вибір, який має стосунок тільки до однієї людини, особистості, саме тому воно позбавлене масовості, загальності. Однак єпископ Веніамін (Мілов) наголошує: «Мучеництво є спільним жеребом всіх, хто спасається в Церкві у будь-який час» [33, с. 354]. Тобто неукненість і загальнообов'язковість мученицької форми християнського життя є основною темою морально-аскетичного вчення Біблії, святих Отців, учителів Церкви усіх часів. Єпископ розрізняє два види мучеництва: криваве і безкровне. Криваве мучеництво є вищою формою стражденності, подвигом страсотерпства, мета якого полягає в діяльнісному прояві любові до Бога й ближніх, що реалізується шляхом пролиття крові за віру Христову та покладанням життя за ближніх у ім'я Христове.

Другою формою є безкровне мучеництво заради утвердження любові до Бога й ближніх. Воно являє собою довготривалий і надзвичайно важкий подвиг, адже супроводжується безперестанними підступами злих духів. Його обов'язковим змістом є боротьба з пристрастями і відновлення спасительних намірів, які викликають довільні та мимовільні страждання, допущені Божим промислом. Формами безкровного мучеництва є чернецтво, сповідництво, стовпництво, юродство, пастирство, християнське подружнє життя [33, с. 370]. Усі ці форми об'єднуються поняттями подвигу та подвижництва.

У церковнослов'янському слововжитку існує слово «страдальчествую», яке означає «подвизаюсь, веду подвижницький спосіб життя» [75, с. 668]. Тобто стражденність (у формах мучеництва) є внутрішнім змістом християнського подвигу. Обидва види мучеництва характеризуються особистісною волею до досконалої любові і самопожертвою, а біль самозречення і невимовне фізичне й (або) духовне страждання є їх невід'ємними складниками.

Мучеництво, на думку патріарха Сергія (Страгородського), тотожне таїнству хрещення, адже обидва за своїм внутрішнім смислом означають бажання служити Христу та зречення гріховних намірів [232, с. 438]. Про потаємний смисл мучеництва французький богослов О. Клеман у праці «Витоки» писав, що у ранніх християн воно було першою формою святості й першим містичним досвідом, внутрішній зміст якого полягав у «нищенні стражданням» аж до смерті, за межею якої відкривалось воскресіння у вічне життя. Саме тому «мучеництво» ототожнюється з воскресінням у Христі й у перекладі з грецької означає «свідоцтво» смерті як торжество життя [128, с. 254]. Більше того, за словами Х. Яннараса, християнські мученики є втіленням «істинного життя в єдності та спілкуванні з Богом». Мучеництво постає особливим способом існування, що відрізняється від існування решти світу, оскільки є протилежним «індивідуалістичному животінню» у своїй скерованості до набуття іпостасності вічного життя [268, с. 161].

У православному дискурсі екзистенційного змісту набуває також смерть. У цьому плані доречно звернутися до синергійної антропології С. Хоружого, де

людина постає як енергійне утворення, як конфігурація різномірних енергій, що формується своїм відношенням до Іншого себе, тобто своїми межовими проявами, в яких починають змінюватися визначальні властивості обрису людського існування. Зокрема, у праці «Основи синергійної антропології» автор намагається осмислити смерть в контексті ісихастського вчення про благодатне обоження, як особливу грань у відносинах християнина зі своєю кончиною. З одного боку, смерть – є духовним завданням, зміст якого у подоланні смерті, а з другого, – у її прийнятті [242, с. 217]. Смерть, таким чином, є рубежем, граничною межею існування. Завдяки збереженню містико-ірраціональної традиції у релігійно-філософському дискурсі (аскетичному святоотцівському, ісихастському) відкривається екзистенційна площина стражденності. Стражденність включається у контекст духовної практики в статусі онтологічної межі людського існування, метою якого є обоження шляхом співучасті тварних енергій людини й божественних енергій благодаті.

У земному житті на людину очікують чимало зустрічей з Богом, – пояснює митрополит Антоній (Сурожський), – наприклад, у читанні Євангелії, впродовж богослужіння, у церковних таїнствах, у молитовному самозаглибленні, у моменти важкого горя або ж піднесеної радості. Проте найвиразнішою є остання зустріч – смерть. Сутність смерті, на думку богослова, полягає в тому, що в цей момент розриваються земні окупи та розчиняються двері вічності [217, с. 91]. У такому розумінні смерть перестає бути кінцем, втратою чи розлукою, логічним наслідком невпинного гріхопадіння, а отримує нове екзистенційне значення – необхідного завершення людської долі задля зустрічі душі з Богом.

Необхідно наголосити, що для православної свідомості стражденність людського буття – не вирок, а власне зміст життя, який має смисл, причому не лише песимістичний, а й такий, що передбачає розкриття вищих духовних цінностей. Більше того, православ'я утверджує смисл стражденності, який не суперечить радості життя. Підтвердженням цьому є життя багатьох святих і подвижників, пророків, апостолів і самого Христа-Бога, які своїм духовним

подвигом розкрили цю таємницю «стради життя» людського, пояснили походження і причини страждань, скорботи, суєти і томління духа через християнське Одкровення [226, с. 312].

Сучасна православна теологія у своєму розумінні проблеми людської стражденності традиційно виходить не тільки з наявного гріховного стану людини та акцентування на повсякденній актуальності наслідків гріховності, не лише з пояснення природних особливостей людини, її схильності до гріха, але й з того образу людини, що співмірний Христу, з передвизначення, даного людині і відтвореного в творіннях учителів Церкви і сучасних православних авторів, суть якого вміщена в посланні апостола Павла до єфесян [Єф. 4, 13], де проголошена як призначення бути центром обоження всього космосу.

Християнське Одкровення пояснює таємницю людської стражденності гріхопадінням, яке, однак, ніяк не спростовує і не змінює того задуму Творця, котрий існував передвічно і котрого можна визначити як всеціле благо для всього сущого, позаяк «благо всякої тварної істоти полягає в тому, щоб у своєму житті розкривати вкладений в неї творцем закон життя свободно і свідомо» [226, с. 315]. Цю думку озвучує православний богослов кінця XIX – початку XX століття О. Поздєєвський (архієпископ Феодор), який доводить, що реалізація цього закону можлива лише за умови повної покори Богові, а свавілля ангелів і людини порушило цей закон, внесло у нього суттєвий розлад, внаслідок чого були ушкоджені істина й гармонія буття.

Основне протиріччя, яке вбачає архієпископ Феодор у житті людини після гріхопадіння, полягає у розладі поміж духом і волею людини: «Дух людини, відчужений її власною волею від Бога, все ж томиться і жадає богоподібного життя як істинного свого життя» [226, с. 317]. Це протиріччя виражається також, на його думку, у полоненні плоттю, тобто жагою чуттєвого вдоволення, на що вказує образ плоду на дереві, з якого заборонено було вкушати. Та все ж основним у таємниці стражденності залишається креативний смисл наявного страждання та інших її проявів попри дійсну благу Божу волю, яка й надалі розповсюджується на увесь зрадливий світ. Цей смисл влучно

висловив архієп. Феодор: «Сльози потрібні людині в її земному житті: труд, хвороби, печаль і зітхання складають без усякого обмеження той засіб, яким гріхи і зло в роді людському не заходять іще в межі суто сатанинського озлоблення» [226, с. 320]. Тобто Бог таким чином утримує людину від найстрашнішого можливого зла – повного зречення Бога, повного відсторонення від Божої ласки, а, отже, наverts на шлях спасіння, наближує до первісних істини й гармонії буття. Відтак, християнське Одкровення утверджує смисл стражденності, який не суперечить радості буття й реалізації його вищого смислу й премудрості, парадигмою яких стала тайна Хреста Христового: «У тайні спокутування людиною гріха, прокляття і смерті Хрестом Сина Божого християнство розкриває тайну перетворення стради життя, її суєти і томління у благо життя» [226, с. 322]. Смисл перетвореної, просвітленої й обнадійливої стражденності доповнюється для новозавітної людини (окрім свободи і усвідомлення) ще й любов'ю як вищим виразом благородних начал її життя. Саме любов надає стражденності вищого смислу і морального значення, зумовлює її добровільне і радісне прийняття. З ним солідарні й релігійні філософи кінця XIX – початку XX ст.

У контексті онтологічно-екзистенційної діалектики російського філософа Б. Вишеславцева, гріх знаменує собою «стан живого протиріччя», трагічного протиріччя в людській сутності. Гріх і можливість гріха – це одночасно і «падіння», і «висота» людини, оскільки лише людина наділена цією «великою честю» грішити і бути відповідальною за гріх. Гріх вже онтологічно передбачає богоподібність людини як особистості, свободної і розумної самості, – вважає мислитель, наділяючи богоподібність рівними екзистенційними можливостями добра чи зла [38, с. 407]. Інакше кажучи, гріх є індикатором екзистенції, за яким вгадується діалектика присутності та втрати богоподібності, прообраз «справедливості й праведності», що є джерелом постійної екзистенційної муки, «адже загублене не є знищене» цілком [38, с. 408]. Мислитель також поділяє положення православного віровчення, згідно з яким образ і подoba Божа є

завжди наявними навіть у найжахливіших станах гріховності аж до «спокою безсовісності» та «демонічної евдемонії» [38, с. 406].

Виходячи з міркування про те, що образ Божий є основною передумовою розуміння сутності людини (у ньому людина «укорінена і утверджена») [39, с. 383], мислитель підносить ту ідею християнської антропології, що стосується трансцендентної сутності людини як істоти безначальної і незавершеної («не альфа і не омега»), яка шляхом трансценденції (перевершення себе, виходу за свої межі) просувається вглиб і вгору буття, зростаючи, таким чином, в образі і подобі Божій, де й полягає її сутнісне начало і продовження [39, с. 384]. Водночас ще більшого значення філософ надає поняттю свободи, потрактованому в статусі сутнісної сили в людині, яка є богоподібною й полягає у незалежній здатності обирати, вирішувати. Однією з функцій свободи є самовладдя, згідно з яким людина визначається стосовно того чи іншого проекту своєї екзистенції: «Якщо захочеш, можеш загинути, можеш богохульствувати, отруювати і вбивати, і ніхто тобі не завадить у цьому. Але з іншого боку, якщо хто захоче, то може підкоритися Богові, стати на шлях праведності і володарювати над похотями» [39, с. 388]. Таким чином, Б. Вишеславцев бачить феномен стражденності есенційно зумовленим, тобто таким, що основним чином коріниться не у гріховності як сутності людського буття, а у свободі, де з однаковою ймовірністю реалізуються ідеальні та хибні проекти людської екзистенції. Мислитель підкреслює думку про те, що сутнісні властивості (свобода та образ Божий) зберігаються в людині навіть у випадку реалізації негативних проявів екзистенції – гріховних станів. На цих ідеях ґрунтується поєднання сутнісного та екзистенційного розуміння гріховності та її наслідків у творчості Б. Вишеславцева.

Прикметно, що через ідею свободи найбільш повно розкривається екзистенційний модус стражденності. Людина являє собою не лише те, ким вона є по суті (образ Божий, особистість), але й те, ким вона стає завдяки свободі: потворою або подобою Божою. Звідси походять протилежні екзистенційні моделі людської актуальності: гріховності, відчуження

особистості від Бога і спілкування з людьми, втрати свободи тощо або обоження, преображення, святості, досконалості, повноти буття, цілісності. Завдяки свободі стражденність в екзистенційній площині дослідження є фактором формування як позитивних, так і негативних модусів екзистенції.

У своїх численних проявах стражденність виявляє таку специфіку людського буття як екзистенційність, ядром якої є свобода. Свобода і свобода волі разом із розумом є основоположними аспектами розкриття образу Божого в людині. І якщо розум належить до статичної сторони образу Божого, то свобода – до динамічної, – вважали східні Отці Церкви, зокрема Григорій Палама. В екзистенції людини (в ситуації гріхопадіння і смертності як основоположних в людському існуванні) свобода є царственною рисою образу Божого, засобом саморозкриття глибинної сутності людського [149, с. 218], інструментом падіння й інструментом спасіння водночас, а тому реалізація свободи постає найвищим покликанням людини.

Переважна більшість православних мислителів вкладають у поняття свободи визнання того, що людина є вільною істотою, здатною обирати і чинити за власною волею. Оскільки в людині міститься вільне джерело принаймні певної частини її активності, можна говорити про безпричинність актів свободи і співпричинність людського духа Богові, що передбачає співдію в людині божественної благодаті, – вважає В. Зеньковський [90, с. 235]. Відтак, свобода постає як онтологічна основа стражденності, адже прояви стражденності існують у часі, як у створеному Богом середовищі для існування речового світу (Василій Великий), тому за смыслом є співвідносними з тимчасовістю, конечністю, смертністю. Оскільки час є атрибутом буття, то гріхопадіння першої людини теж відбулося в часі й ним зумовлена стражденність, що так само має часовий вимір. Попри те, що час є однією із ознак недосконалості буття, він же виступає й однією з необхідних умов його обоження. Особистість в людині є частинкою вічності, детермінованою часом людського життя, яка реалізує в ньому своє призначення: «Вона безперервно



творює саму себе, і їй потрібен час, щоб досягти повноти життя», – зазначає мислитель [4, с. 176].

Час життя є також умовою прикладання особистих зусиль з преображення стражденності у напрямку обоження буття. За умови свободи та власних вольових зусиль благодать Бога стає внутрішньою духовною преображувальною силою людини, яка робить її здатною до подолання гріховності й звершення спасіння. Тобто подолання гріховності здійснюється за принципом синергії або співробітництва, «за умови добровільно узгодженої дії волі людської і волі Божої» [137, с. 306]. А тому істинна сутність свободи полягає не лише в тому, що людина самовільно обирає гріх, реалізуючи гріховність, а й у тому, що долає її саму разом із наслідками.

Сутнісний коефіцієнт свободи в людській екзистенції визнавало чимало мислителів. Однак, справжнім провісником свободи в релігійній філософії став М. Бердяєв. Як слушно відзначає Л. Дротянко, М. Бердяєв загострював увагу не так на ідеї сприйняття світу як цілісності, в якій людина є складовою частиною, як на ідеї суперечливої єдності людини і Всесвіту, звідки впливає драма всієї історії, величезна трагедія як «взаємодія і боротьба Божества і людства на основі свободи» [73, с. 219]. Екзистенційний модус стражденності диференціюється у контексті основоположних для філософії мислителя концептів особистості й свободи.

Вбачаючи гідність людини в почутті відповідальності, в усвідомленні провини за власну долю, М. Бердяєв у праці «Філософія свободи» трактує страждання як вину самої людини. Мислитель всіляко підкреслює, що у планах Творця не було ідеї страждання, натомість була тільки ідея блаженства, що передбачала єднання творіння з Творцем [18, с. 186]. Страждання розуміється ним як наслідок відпадиння від Бога, а, отже, як справедливе воздаяння, спокута за гріх. Таким чином, світ, буття, яке сповнене зла і страждань, протиставляється Богові. Вживаючи поняття «світ», М. Бердяєв розуміє його як необхідність, протилежність космосу, стан роз'єднання з Богом [18, с. 254].

Означену тему М. Бердяєв найґрунтовніше осмислює у праці «Екзистенціальна діалектика божественного і людського», де проблемі страждання присвячено окремий розділ. «Я страждаю, отже, я існую», – це перефразування знаменитого принципу *cogito* є у М. Бердяєва найбільш містким означенням теми стражденності та прологом до визнання страждання однією з основних характеристик людського існування. Феномен страждання у М. Бердяєва («Екзистенціальна діалектика божественного і людського») розкривається як неспростовна реальність, дійсність, те, що насправді існує: «Страждання є основний факт людського існування» [16, с. 394], що проявляє себе в людському індивідуальному, особистісному бутті передусім як подія, яка набуває фактичності разом з народженням та смертю. І хоча приналежність страждання реальності не викликає жодного сумніву, проте сумнів породжує доцільність такої реальності. Чи не тому духовні пошуки мислителя були завжди звернені по той бік цієї реальності: «Все моє існування стояло під знаком туги за трансцендентним» [17, с. 261]. До нього й підводить мислителя цілком життєве страждання, а також біль, хвороба як первинні його прояви, що стосуються людини уже при самому її входженні в життя, при народженні. Звідси зрозуміло, що «прийняття життя є прийняттям страждання», – як стверджує М. Бердяєв [16, с. 394]. Тому найважливіше питання людського існування, на думку філософа, полягає в тому, як перемогти страждання, витримати, подолати, не бути знищеним стражданням, як зменшити його міру для всіх людей.

Екзистенціаль стражденності у М. Бердяєва розкривається через переживання свого «Я» як місця перехрещення двох світів. Звідси його усвідомлення перебування на межі двох світів: світу «цього» (об'єктного, стражденного, несправжнього) й світу «іншого» (реального, справжнього), якому і належить глибина «я»: «Моє «я» переживає себе, як перетин двох світів» [17, с. 284]. У праці «Про рабство і свободу людини» М. Бердяєв підкреслює, що екзистенціальність має стосунок власне до особистості, яка є вмістилищем страждань і радощів [19, с. 16].

Отже, завдяки екзистенційній невичерпності свободи людина у православній свідомості є образом Божим. Проектуючи своє життя згідно з богоодкровенними істинами, людина глибше пізнає засади внутрішнього самовдосконалення і повніше реалізує себе відповідно до образу Божого. Як бачимо, зусилля багатьох православних мислителів були спрямовані на виявлення саме такого підґрунтя – світоглядних підстав, умов та засобів самовдосконалення людини. Невипадково предметом зацікавлення І. Ільїна став суб'єктивно-духовний досвід особистості, крізь призму якого виявляється екзистенційний потенціал багатьох форм і проявів стражденності. Творчість І. Ільїна багата екзистенційними контекстами, в числі яких передчуття та інтуїції, що виступають як методи пізнання загального способу життя, закону існування, який гласить: «...немає буття без страждання і всіяке земне створіння за самою природою своєю покликане страждати й приречене на скорботу» [107, с. 635 – 636].

Світоглядною підставою самовдосконалення людини у філософії І. Ільїна виступає усвідомлення необхідності духовного подолання гріховності, що є «духовним очищенням і поверненням у Божий промінь» [106, с. 428]. Це усвідомлення наснажене особливим відчуттям гріха як провини, яка виступає дієвим екзистенційним засобом «релігійно-морального катарсису»: навчає смиренню, привчає до скорботи з приводу своїх гріхів, веде до розкаяння і церковного покаяння [106, с. 431]. У православній свідомості автора гріх позбавлений осуду і суду й, будучи екзистенційною формою релігійно-духовного досвіду, отримує засоби подолання в людській екзистенції.

Ще більше значення має екзистенціал страждання. У ньому І. Ільїн вбачає священний смисл виховного та релігійно-морального характеру. Страждання є основним змістом суб'єктивно-духовного досвіду, оскільки це екзистенційний засіб, що «пробуджує духовність людини, оформляє й очищує її душу» [106, с. 439]. Ціннісним у стражданні є позитивний моральний вибір, адже без свободи вибору неможливо прийняти страждання як «поклик і дар»,

«відвідання Боже», тобто покликання і заданість до подолання гріховності, а отже, одухотворення.

Сутнісним каркасом людської екзистенції, спрямованої як вгору, так і вниз, постає у філософії І. Ільїна власне людська природа, виражена переважно в поняттях духу, плоті й тіла, душі і серця [106, с. 440]. Виходячи з християнського розуміння сутнісної природи людини, мислитель розрізняє страждання тілесні, душевні та духовні, однак не ставить собі за мету їх чітку диференціацію, взявши за основу єдину онтологічну причину: недосконалість (неповноту) буття, яка становить «саму сутність тварності» [106, с. 437]. Експлікуючи рефлексивний простір проявів стражденності, мислитель говорить про біль, муку, нудьгу, сумнів, замішання, безвладдя, свавілля, сліпоту, втому, безсилля, байдужість з метою застерегти проти їх негативного руйнівного впливу на особистість. А проти їх осутнення в людській екзистенції пропонує боротьбу і працю, духовний відпочинок, радість, творчу діяльність, самоспоглядання і молитву [106, с. 443]. Отже, в людській екзистенції страждання є свідченням «випадіння з Божого променя», началом гріха і темряви, безпліддя і руїни, хоча може бути й іншим – «сіллю життя», «учителем міри і віри», засобом подолання гріховності, а відтак, і самовдосконалення та одухотворення [106, с. 439]. Цій останній вищій меті можуть конструктивно слугувати вина і самотність.

Стражденність – це спосіб життя християнина і природний стан його екзистенції: «У смутку людина – природний християнин. У щасті людина – природний язичник», – зауважує В. Розанов [196, с. 438]. Людська стражденність є основою людської екзистенції: «У «полегши! позбав! спаси!» – в муках людства є щось більш важливе, чорне, глибоке, можливо і страшне, і зловісне, але, поза сумнівом, і більш глибоке, ніж у всіх радощах» [196, с. 439]. Отже, стражденність як екзистенційна характеристика людського буття присутньо є одним із змістовних аспектів християнського життя, причому суто особистісного.

Вирішення проблеми смислу страждання у С. Франка посутньо виявляє екзистенційний вимір людського буття, у якому надзвичайно цінним є особистісний досвід переживання життя, що наповнюється багатством психоемоційних реакцій особистості під час її смислопошуків, пов'язаних з оцінкою якості власного існування у світі самого по собі та порівняно з існуванням ближнього, Іншого.

У понятті смислу життя С. Франк («Незбагненне») відкриває глибинний смисл страждання. Поняття смислу життя та смислу страждання виявляються сутнісно взаємопов'язаними та розкривають себе через власний взаємозв'язок. Вони існують в діалектичній єдності, адже якщо страждання немає смислу, «то все наше буття все ж залишається безсеновим, навіть не зважаючи на всю самоочевидність його божественної першооснови» [234, с. 783]. Екзистенційна діалектика наявна тут як метод, з допомогою якого виявляється єдність емоційно-психологічного та раціонального елементів сприйняття буття.

Питання смислу життя В. Марцинковський визнає одним із найбільш тривожних і болісних для свідомості, що виявляє непримиренність з безцільністю й дочасністю свого існування на землі, з непозбутністю смерті. Проблема смислу життя безпосередньо пов'язана з людським існуванням, з проблемою здійснення та матеріалізації ідей, а відтак, є тлом розгортання стражденої екзистенції. «Смисл життя – це ідея вищої, незмінної цінності буття», – резюмує мислитель, а тому вона виходить за межі буттєвості, прориває буденність, відкриває шлях до трансцендентного осягання власного буття. В. Марцинковський подібно до М. Бердяєва протиставляє цьому (наявному) світові світ Інший, що стає предметом жадань, уособленням світла й абсолютного смислу. Саме про нього свідчить внутрішній «таємний голос» та «інстинкт життя» [156, с. 11]. Відтак, пошук сенсу життя набуває означень трансцендентності, позамежовості щодо цього недосконалого світу. З ним пов'язана непозбутня туга за ідеалом, яка є природним наслідком устремління людини до вищого смислу та не може бути подоланою, адже вона належить екзистенції людини, її внутрішньому існуванню.

В цілому, конституювання стражденності як екзистенціалу – це встановлення стражденності як змісту життя та способу існування людини й християнина. Маємо на увазі визначення як сутнісних передумов стражденності, її онтологічних коренів (пристрасті, гріха), так і її безпосередніх проявів (страждання, болю, смутку, скорботи тощо), а також її специфічних екзистенційних проявів (богопокинутість, відчай, туга, мука, втрата, плач), які в проекції сенсу християнського життя можуть перетворюватися у вищі духовні цінності й ідеали (добродієність, безпристрасність, досконалість, сповнення благодаттю, придбання божественних дарів і виконання обітниць), та провадити людину до здійснення вищої духовної мети (богопізнання, обоження, спасіння).

### **2.3. Стражденність як світоглядна константа православного віровчення та християнсько-антропологічної рефлексії**

Православне вчення про стражденність має буттєвий характер і не підлягає абстрактному визначенню, не постаючи вченням у власному смислі слова. Мотив людської стражденності пронизує твори чи не кожного релігійного мислителя та богослова й проектується в усі розділи православного віровчення. Ортодоксально мислячі філософи та богослови не ставлять за мету спеціальне осмислення теми стражденності, але вона мимоволі впливає із контексту їх інтелектуальних побудов, співвідносних із церковним вченням. З огляду на це вагомий дослідницький інтерес являє осмислення проблеми стражденності в контексті православного віровчення, у якому вона найбільш виразно проявилась через його космологічний, христологічний, гносеологічний, сотеріологічний та есхатологічний аспекти.

Багато мислителів роблять спроби визначити місце стражденності в метафізичній структурі буття через православну догматику (Г. Флоровський, М. Лосський, В. Зеньковський, С. Булгаков, П. Флоренський, І. Ільїн, А. Позов

та інші). Вихідною у них є думка про те, що усі істоти світу «тварні», несамоущі, а тому підлягають законам життя і смерті, страждання і кінечності, що поглиблені гріхопадінням людини. Наприклад, в інтерпретації В.Зеньковським християнського вчення про сутність Бога і сутність світу увиразнюється космологічний характер стражденності як притаманної обоим сферам буття: Богові й світу (людині). Космологічні засади проблеми стражденності ґрунтуються на ідеї «тварності» світу, який не є вічний, але створений Богом. Світ з волі Божої є витвором кінечним, «відрізком» в безкінечності, – вважає богослов. За своєю суттю стражденність віддзеркалює в собі співвідношення вічного і «тварного», абсолютного й неабсолютного, безкінечного і кінечного. Відтак, стражденність у формах муки, болю, страждання, властива всьому «тварному» світу. Тобто феномен стражденності має «тварний» характер.

Логічне вирішення цієї проблеми богослов знайшов у визнанні кінечного буття «частиною» безкінечного, у їх покладанні в площину однієї онтології [90, с. 158]. У такому аспекті стражденність людини стає частиною стражденності Божої й таким чином отримує доцільність у бутті. Отже, стражденність людська, стражденність у світі потрактована як не створена, а така, що є якістю вічності, «образом» стражденності в Богові, яка розкривається як співпричетність божественним ідеям через Боготілення, разом з яким відбулась метафізична зміна світобудови, завдяки чому страждання стає приналежним людині й Богові, – висновує В. Зеньковський. Тим паче, що вознесінням Господа до Отця людська стражденність входить в структуру Абсолютного буття, тобто сфера людського буття вміщується в Абсолютне буття, стає йому співпричетною [90, с. 275]. Звідси, подвійність стражденності – у світі божественному і світі створеному.

Загальновизнаним у православному вченні є погляд на стражденність, що об'єднує собою поняття хвороби, страждання і смерті, які увійшли і входять в людське життя через гріхопадіння і гріховчинення. Після Боготілення людина позбавляється стражденності через викуп від гріха, тобто у Ісусі Христі кожна

людина вже є вільною від стражденності (хвороб, страждань душі й тіла, печалі, смерті тощо), адже в Царстві Божому немає «хвороби, смутку, зітхання, але життя безкінечне», – вважає американський православний богослов Фома Хопко. Проте у своєму житті людина все ще зустрічається з різними її проявами, оскільки гріховність, раз увійшовши в людське буття, продовжує дією людської свободи волі руйнувати його. Але Божим Промислом передбачено преображення стражденності як диявольської зброї руйнації у сукупність засобів для звершення спасіння, адже «прославлення Бога в стражданні й немочі є найбільше з усіх приношень, яке лишень може людина сотворити зі свого життя на землі» [239, с. 328]. Відтак, стражденність стає засобом спасіння через виховання терпіння, зростання у вірі, ствердження в надії і перебування у радості, а також засобом прославлення Бога.

У грецького мислителя Авраама Позова догмат про Триєдність Бога покладено в основу положення про константність стражденності в аспектах богоподібності й обоження буття. «Печать Божественної Троїчності лежить на всьому Творінні, а богоподібність тварного є не тільки оптичний факт, але й ціль, і проблема», – зазначає він [188, с. 21]. Таким чином, богоподібність і обоження – не лише догматичні положення, віросповідні принципи, а й досвідні істини стражденності буття. Богоподібність і обоження – метафізичні аспекти стражденності, сутність якої полягає в дійсному (наявному) та умовному (проективному) способах існування. Ця думка знаходить підтвердження та розкривається у багатьох богословів й апологетів Всеєдності (В. Соловйов, С. Булгаков, П. Флоренський, С. Франк, І. Ільїн), які розуміли богоподібність вже як наявну і таку, що ще має здійснитися в лоні тварного буття, оприявлену стражденністю як способом її існування і реалізації.

Прикметно, що стражденність, як уже зазначалось, є внутрішнім змістом, серцевиною християнського віровчення. Так, російський богослов С. Зарін пише: «Християнство за самою своєю сутністю, що відкривається і в ученні, і в житті його Божественного Засновника, а також в ученні й житті Його учнів і послідовників, – вірних тлумачів і носіїв духа Христового, – є торжеством



добра і правди саме через перемогу, одержану над злом і правдою «світу» шляхом терпеливого й самовідданого перенесення страждань» [89, с. 663]. Перенесення усіх можливих страждань має принципове значення в православній аскетиці, – наголошує дослідник, – оскільки є характерною рисою істинного й вірного подвижника, послідовника Христового. Крім того, святі Отці визначали час життя як місце для випробування і подвигу християнина, тому наявність в ньому всіляких страждань, втрат, печалі, поневірян, скорботи, прикрощів вважаються не лише природними, а й необхідними. Відтак, стражденність в духовному житті християнина стає засобом досягнення вищої досконалості, набуває безумовного універсального значення закону релігійно-морального життя (Марк Подвижник, Іоанн Златоуст, Єфрем Сирін, Василій Великий, Макарій Єгипетський, Ісаак Сирін та ін.) [89, с. 657 – 659].

Прояви стражденності у християн, яка є ознакою справжнього християнського життя, як-от: «сльози про гріхи, скруха серця, покаєння, які постійно звучать у них і чинять, на перший погляд, враження якоїсь зневіри, печалі, пригніченого стану, насправді мають абсолютно іншу природу, інший дух», – стверджує православний богослов О. Осипов [181, с. 100]. Дія стражденності відкриває людині ницість її природи, її гріховність і водночас наближає до Бога у немочах і безпорадності, притягує божественну втіху для душі, духовну радість, мир душі, готуючи її до сприйняття-стягання Духа Святого. Терпіння страждань і скорботи, готовність до смерті шляхом усвідомлення її неминучості внаслідок зіпсованості людської природи, що відбулась через гріхопадіння, відповідає постановці й досягненню надприродної мети – возз'єднання з Богом і обоження. У цьому полягає сутність православної духовності, основа якої «не психологічна, а онтологічна», тобто детермінована буттям, – підкреслює французький церковний письменник Лев Жилле (псевдонім Монах Східної Церкви) у трактаті, присвяченому проблемі православної духовності [160, с. 29].

Стражденність як осмислений спосіб буття є відображенням божественної досконалості та істинного змісту християнства як релігії, – цю

думку стверджує богослов Ігнатій (Брянчанинов), котрий вбачає у її розмаїтих проявах випробування, що мають глибокий смисл і важливе значення для духовного вдосконалення і спасіння християнина. Тому перемагати її слід шляхом добровільного перенесення цих випробувань [105, с. 27].

Необхідно зазначити, що усталеність проблеми стражденності у православному світогляді підтверджують і віросповідні принципи щодо відношення до феноменів, нею позначуваних, напрацьовані православними подвижниками й мислителями впродовж багатьох віків. Зокрема, досвід чернецтва здавна був важливим орієнтиром у питаннях стосунків людини з Богом, відношення до буття, до ближнього й самого себе. В ікономії відношення православного подвижника до стражденності можна виділити два аспекти: це настанови на прийняття стражденності й на її неприйняття (подолання). Ці дві протилежні, на перший погляд, позиції визначають відношення до стражденності не лише окремих подвижників, а й репрезентують увесь загальноправославний світогляд щодо цієї проблеми.

Неприйняття як негативно-від'ємне відношення до страждання, скорботи, смерті та інших проявів стражденності ґрунтується на Святому Письмі, у якому знаходимо достатньо свідчень про те, що страждання, скорбота, смерть є злом, яке було зруйновано спасительною жертвою Христа. Ворожість у ставленні до стражденності зумовлена огидою до гріха. Будь-який гріх породжує страждання, і крім того, призводить до смерті: «Жало ж смерті – то гріх» [1 Кор. 15, 56]; «Бо заплата за гріх – смерть, а дар Божий – вічне життя в Христі Ісусі, Господі нашім!» [Рим. 6, 23]. Однак ця непримиренність із гріхом, яка означає неприйняття феноменальної стражденності в цілому, спонукає до такого способу духовного життя, який стає прийняттям справедливої кари за гріх для його усунення та спокутування, і, зрештою, обертається прийняттям стражденності як засобу виправлення. У цьому сенсі прийняття стражденності означає її подолання і преображення (набуття позитивного змісту задля реалізації духовної мети), що не виключає ані боротьби з нею, ані пошуку шляхів її подолання.

Проблема подолання страждених проявів буття знайшла висвітлення у творчості С. Франка. У працях «Смисл життя», «З нами Бог», «Реальність і людина. Метафізика людського буття» страждання названо філософом засобом подолання стражденності як перетворення світу: «Процес преображення, просвітлення, обоження і світу в цілому, і кожної людської душі здійснюється через посередництво страждання» [235, с. 434]. Звідси, перетерплювання страждання розуміється як позитивна необхідність, основним змістом якої є реалізація божественного Одкровення: повернення всього творіння до Бога, повноти життя [235, с. 623]. Такий шлях С. Франк називає «сутнісно божественним» та з ним пов'язує означення істинно духовного життя.

Біль і страждання зумовлені людською «тварністю», що нею наділена кожна людина як дитя Боже. Тому, згідно з І. Ільїним, «нести свій хрест» та вправлятися у творчому подоланні страждання означає досягнути його «вищу духовну доцільність й одухотворюючу силу» [107, с. 615]. Відтак, якщо страждання осмислене й виправдане, то воно є покликом Бога і благословенням, і тоді здійснюється його вищий смисл. Гідно осмислене, страждання відкривається як «велика творча містерія світу», доступна спогляданню серцем та розумом. У цілому, стражденність в І. Ільїна є ознакою «тварності», яка рівноцінно може стати як знаряддям одухотворення людини, так і знаряддям її духовної деградації.

Таким чином, страждання є необхідним чинником у справі спасіння, духовного преображення, творчого самоздійснення. Преображення стражденності є дією релігійно-морального вдосконалення впродовж усього життя людини, воно являє собою реалізацію життя за образом божественного, що починається з розуму і охоплює всі сутнісні сфери людської природи (свободу волі, серце, душу, дух, тіло тощо). Хоча образ Божий не може бути зруйнований гріхом, і за будь-якого вольового виявлення залишається невід'ємним від людини, він є тією платформою, з якої промовляє людське сумління, життєдіють імпульси Божественної досконалості, що скеровують всі сутнісні сили людини до любові, добра і досконалості. Але без морального

преображення стражденності в співстраждання і любов немислима причетність людського життя до вічності і нетління, до чого й закликає православна церква устами своїх подвижників.

Однак, подолання стражденності не зводиться лише до набуття смирення, «нищості духа», а й передбачає проходження всього шляху духовного розвитку християнина аж до святості або ж, незалежно від визначення, обоження, спасіння, богоподібності, Царства Божого, філокалії тощо, адже «природа святості Божественна, вона онтологічно утверджена в Богові» [181, с. 93]. А святі – це «інакші» люди, вони стверджують трансцендентний вимір буття, опираючись законам життя, тобто життя в гріху. Православний шлях подолання стражденності буття є ревністю християнського життя, подвигом молитви і любові, нерідко мучеництвом і супроводжується надбанням Духа Святого, яке, згідно з О. Осиповим, іменується святістю [181, с. 91]. Сутність святості найбільш точно, на думку О. Осипова, відображає поняття «обоження», позначаючи найтісніше єднання з Богом як дію стягання Духа Святого, тобто єднання саме з Духом Божим [181, с. 102]. Отож, святість є метою християнського життя і глибоко особистісною трансцендентною формою подолання стражденності, змістом якої стає добродієність як результат перемоги над злом страждання і скорботи.

Трансцендентною формою подолання стражденності (зокрема, такого її прояву як смерть) є також воскресіння. Воскресіння являє собою відміну всілякої стражденності, яка мислиться у святих Отців як така, що пов'язана зі смертю як кінцевим пунктом на екзистенційному шляху людини, вінцем людського страждання. Слово «пасха» походить від грецького «*πάσχεiv*», що означає «страждати», тобто страждання Господні і Його смерть на хресті є основною темою Євангелія. Саме тому спасіння людства звершилось не так через воскресіння, як через хресну смерть Господа. Воскресіння є свідченням того, що Христос своєю смертю відкрив людині шлях до Бога [143, с. 287].

«Смертю смерть поправ», – проголошується у Пасхальних піснеспівах. Цими словами закріплена впевненість у факті подолання людської

стражденності, яка вже освячена і одухотворена. Людині пропонується прийняти цей дар, що неможливо зробити без свободної волі. Відтак, подолання стражденності здійснюється в людині через прийняття Бога, Його хресної жертви шляхом віри та євхаристичного спілкування [92, с. 339]. Вірою людина пізнає, що життя людське хитке, ущербне, гріховне, а тому жадає прощення, помилювання, спокутування своїх гріхів перед Богом.

Інший погляд репрезентує несуперечливе ратування за прийняття стражденності (страждання, скорботи, печалі), включаючи радість смерті, що зустрічається в Отців-каппадокійців (Василія Великого, Григорія Богослова) та в ісихастів (Ісаака Сиріна, Симеона Нового Богослова, Силуана Афонського). С. Хоружий пояснює таку різноспрямованість трансформацією цього відношення, яка зумовлена формами (ступенями) суто христоцентричного духовного сходження подвижників [242, с. 221]. Кожен ступінь аскетичного досвіду є сходинкою на шляху до зміни, перетворення образу стражденності, переможеної гріхом, у стражденність перемагаючу (гріх) за образом перемоги Христа над смертю, а отже, й над усією наявною стражденністю. Оскільки перемога Христа – це перемога смерті над смертю і смерті над гріхом, то й аскетичний шлях духовного сходження – подвижництво – є шляхом «животворчого умиртвіння» (Симеон Новий Богослов). Відношення прийняття, зокрема прояву смерті, органічно співвідноситься з настановою на подолання, преображення стражденності, що опирається на переконання ісихастів: «Допоки світ зберігає мирське улаштування, смерть залишається для нього безумовним ворогом і злом, і він повинен непримиренно боротися з нею, як і з усяким злом» [242, с. 227].

Натомість Воскресіння Христове – це преображення фізичної «тварної» смерті в духовне життя. Стражденність в розумінні боротьби з пристрастями та в усвідомленні своїх проявів як наслідків гріхопадіння є основною частиною духовного життя, інструментами якого в Отців Церкви є молитва, піст та безмовність [8, с. 218]. У міркуваннях протопресв. Б. Бобринського сердечна молитва постає духовним засобом прийняття страждання. Необхідність

прийняття страждання обґрунтовується іменем «Того, Хто взяв на Себе не тільки наш гріх, але й наш біль» [24, с. 90]. Найбільш вдало модули прийняття стражденності як спокути та неприйняття пристрастності як недосконалості, що заважає співіснуванню з Богом, поєднано в ісихастів, які співвідносять їх з метою морального преображення людської істоти.

Смисл стражденності, яка здатна преображати життя християнина, проявляється в ідеї несення щоденного хреста. Тема хреста особливо розвинена у християнських мислителів, зокрема Феофана Затворника. Послідовники Ісуса Христа високо цінували значення хреста, вбачаючи в ньому «замість тісноти – широту, замість гіркоти – солодощі, замість приниження – велич, замість безчестя – славу» [227, с. 150]. За Феофаном Затворником, існує три види хреста: зовнішній, внутрішній та духовно-благодатний. Святитель навчає благодушному несенню цих хрестів, покайному терпінню, закликає удосконалювати свій моральний стан, дбати про свою вічну долю, спонукає до роздумів й благого сердечного облаштування. Відмову від боротьби з пристрастями Феофан Затворник називає ворожістю проти самого себе, адже потурання пристрастям приносить не щастя і спокій, а муку й томління. У цілому святитель всіляко застерігає від безпечного життя, запевняючи, що спосіб життя істинного християнина позначений стражденністю: довільними й мимовільними стражданнями й хворобливістю.

Належною реакцією християнина на стражденність, яку можна розуміти як її прийняття, так і преображення, є також похвала і радісна вдячність. Це ставлення пов'язане з повним усвідомленням усіх реалій тварного буття, і водночас – із переживанням радості буття як божественного творіння (Іоанн Кронштадтський), що співставне із смиренням, терпінням, співстражданням, любов'ю [112, с. 104].

Отже, відношення прийняття так само зумовлене негативною сутністю феномена стражденності та його оцінкою як наслідку гріхопадіння, а тому чогось зайвого, неналежного в бутті людини та світу. Однак, саме у прийнятті стражденності відбувається трансформація сутності цього феномена:

преображення з негативної у позитивну, у засіб досягнення святості, тобто перенаправленість в реальність досконалого виміру буття.

Порівнявши обидва принципи відношення до стражденності, можна резюмувати, що неприйняття (ворожість, засудження) та прийняття християнином свого стражденного способу буття не є взаємовиключними й формують його як духовну істоту. Адже незалежно від відношення подвижника до страждених проявів у бутті, однаково виразно проглядається переконання у необхідності духовного самовизначення щодо них, а також вироблення шляхів їх практичного подолання або преображення.

Експлікація проблеми відношення до стражденності відсилає нас до поняття особистості. Включення його у філософську площину дозволяє виявити особистісне відношення до стражденності, що постає у формі ставлення. Розкриття ставлення до стражденності передбачає досвід особистої з ним взаємодії подвижника, мирянина тощо. На переконання архімандрита Кипріана (Керна), С. Заріна, С. Аверінцева, С. Хоружого, протоієрея Михайла (Дронова), М. Бердяєва, духовний досвід у православній аскетичній базуються на понятті особистості (іпостасі), яке було сформульоване на основі християнського Одкровення каппадокійськими вчителями-святителями Василієм Великим, Григорієм Богословом і закріплене специфічною практикою духовного життя.

Особистість є ключем до глибинного розуміння стражденності. Бути особистістю, згідно з Х. Яннарасом, означає «реалізувати своє життя відповідно до модусу Божественного буття» [266, с. 101]. Задатком особистості в її спрямуванні до Бога є образ Божий. Тому особистісне начало людини не зводиться до природи (В. Лосський), воно є лише модусом існування природи. Особистість – це те, ким є людина за самою своєю суттю, іпостась, що не залежить від психо-соматичних процесів у людині, не підлягає ні росту, ні дозріванню, ні старінню, ні смерті. Набуття досвіду особистісного ставлення до стражденності сприяє утвердженню особистісного образу буття через реалізацію образу Божого, до якого належить «оволодіння своєю природою, її

преображення, принесення її в жертву любові Богові і людям за образом Христа заради щонайтіснішого єднання з Ним і в Ньому – зі всіма людьми» [247, с. 159]. Такий спосіб буття являють численні подвижники, мученики православної Церкви.

Основною характеристикою особистості є свобода, якою визначається образ Божий в людині у своїй заданості та реалізації. Свободою визначається розуміння і ставлення особистості до стражденності та обрання шляхів її подолання та (або) преображення. Тоді, коли стародавні греки пропагували шляхи звільнення від стражденності, святі Отці запевняли в необхідності її прийняття (задля духовної трансформації – преображення), хоча особистість відпочатково вільна від будь-якої необхідності. У вимірі свободи особистість не може бути підкорена нормам чи стереотипам, тому в православній церкві не вироблено нормативно загального ставлення до стражденності, оскільки воно є глибоко особистісним, нерозривно пов'язаним з особистим досвідом подвижника. Подолання стражденності шляхом свободи особистості набуває рис духовної творчої діяльності.

Не випадково С. Хоружий відзначає, що здатність страждати є ознакою космічності й величі людини. А усвідомлюване страждання є спільною ознакою людини й Бога, що надає духовному досвіду рис особистісності й христоцентричності, оскільки «усвідомлюване страждання є властивістю винятково особистого буття» [242, с. 224]. На стражденність як справжній спосіб буття людини у світі вказує православне віровчення. Стражденність у формах болю, хвороби, скорботи, страждання тощо є нормою життя людини у світі, «в просторі вигнання з раю», – вважає прот. В. Свешніков. Дійсність стражденності як наслідку гріхопадіння доповнюється також її необхідністю як дару «благодаті Божої для моральної рівноваги в людському світі» [201, с. 462]. Своєю чергою, необхідність стражденності вказує на можливості самопізнання та Богопізнання. Модус цієї можливості найбільшою мірою виявляється в мучеництві та подвижництві, види яких є православними чинами святості.



Стражденність у світлі духовної традиції православ'я входить також у цілісне вчення про досягнення людиною досконалості, обоження й супутнє йому богопізнання. Проблема пізнання Бога закладає гносеологічні підвалини проблеми стражденності в релігійно-філософській думці. Оскільки людина порушила заповіт із Богом, скорбота і страждання, безперервний пошук Бога стали характерними ознаками її життя. Фактично стражденність утверджується в бутті як принцип богопізнання.

На думку, Діонісія Ареопагіта, існує два шляхи богопізнання. Один є шляхом ствердження (катафатичне або позитивне богослов'я), який веде до певного знання про Бога і він, за Ареопагітом, є недосконалий. Другий шлях, який підтримує мислитель, є апофатичний, що стверджує непізнаваність і велич Бога. За переконанням Діонісія Ареопагіта, Бог перебуває поза межами всього існуючого, а тому є принципово непізнаваний, абсолютно трансцендентний, такий, що переважає будь-яке буття і будь-яке пізнання. Тому Богопізнання можливе лише містичним шляхом, результатом якого є єднання з Богом, природа якого все ж залишається непізнаваною. Містичний досвід Богопізнання, згідно з Діонісієм Ареопагітом, виключає почуттєву та розсудкову діяльність. Зосередження відбувається на очищенні (катарсисі) від всього того, що належить буттю. Як слушно відзначає сучасна дослідниця Ю. Шабанова, «апофатизм є специфічно екзистенційною (спрямованою ні на річ, ні на ідею, а на особистісний тип існування) позицією, метою якої є не знання, а єднання» [248, с. 26]. Для нас важливо те, що апофатизм містичного богослов'я актуалізує гносеологічну підвалину проблеми стражденності, змістом якої є немічність розсудку й страждання, що пов'язані із недосконалістю чуттєвої природи людини й необхідністю її преображення.

Треба сказати, що апофатичну основу богослов'я захищали Василій Великий, Григорій Нісський та Григорій Богослов, Климент Александрійський, Іоанн Дамаскін, які відстоювали думку про неможливість вираження Божественної сутності природними поняттями, з допомогою яких вона відкривається розуму. Будь-яке абстрактне та раціоналістичне міркування

рішуче засуджувалось ними як спроба пристосувати таємницю божественної премудрості до людського мислення. Так утверджувалась екзистенційна позиція, згідно з якою людина мислилась у співвідношенні з Богом, пізнання Якого вимагало від неї обоження, яке могло реалізуватися не інакше як шляхом виправлення причини гріховності – пристрастності.

Варто зауважити, що утверджуваний Отцями Церкви IV століття сутнісний характер дії пристрасті в людині не був тенденційним. Потреба не так у подоланні й цілковитому знищенні пристрасті, як в її преображенні активно сповідувалась вже Афанасієм Великим, Василієм Великим, Григорієм Богословом, Григорієм Нісським, Іоанном Златоустом, Іоанном Дамаскіним, Ісааком Сиріним, Григорієм Паламою та ін., котрі вказували на те, що не лише характер дії, а й саму пристрасть необхідно інтерпретувати гнучко: і сутнісно, як окрему субстанцію, і енергійно, як самотійну силу, що вражає людину ззовні або зсередини. Зокрема, Максим Сповідник ратував не за знищення пристрастей, а звільнення від них, «перехід від пасивності до активності, тобто від стражденності (як включеності у круговорот безсловесної природи) до рухливості, – до творчості і подвигу» [232, с. 220]. Отже сутнісність і природність, до якої належить пристрастність, може бути преображена завдяки свободі волі.

С. Хоружий підкреслює, що пристрасть як поняття ісихастської антропології, має енергійну, а не субстанційну природу. Відтак, процес обоження відбувається на синергійній основі: співдії людини і божественної благодаті, тому в ісихазмі постулюється не безпристрасність як цілковите знищення, умертвіння пристрастей, а їх переспрямування як енергій [242, с. 207]. Прикметно, що сама ісихастська антропологія, за визначенням С. Хоружого, є енергійною, межевою, адже змістом її є входження у сферу межевого існування, де відбувається зміна конститутивних сутнісних властивостей людини, предикатів людського існування, сходження над людським єством [243, с. 162]. Ця сфера межевого існування, названа «антропологічною границею», у С. Хоружого, на наш погляд, є площиною

відкриття екзистенційності стражденності, адже в розумінні дослідника досягнення «антропологічної границі» може відбуватись лише у подвигу, дією Божественної енергії, точніше енергійної взаємодії людини і Бога [243, с. 165] на шляху подолання стражденності.

Мусимо підкреслити, що пристрасть і прояви стражденності мисляться також як взаємозумовлені. Прояви стражденності трактуються як активні, адже вони постають способами подолання своєї першопричини – пристрастності. Макарій Єгипетський закликав до терплячого знесення всіляких спокус, скорбот і тілесних хвороб, вважаючи їх дієвим засобом позбавлення від пристрастей і здобуття божественних обітниць, духовних благ [148, с. 426]. Водночас страждання та інші форми стражденності осмислюються як дієві засоби запобігання пристрастності. Преподобний Макарій (Іванов) повчаючи писав: «Бог знає, заради чого попустив страждати тобі через хвороби; без них ти могла б впасти в різні пристрасті й нашкодити душі своїй» [147, с. 36].

Теоретичні засади преображення сутнісної пристрасної природи людини у благодатну, які активно розроблялися в ісихазмі, успішно реалізовувалися у духовній практиці – праксисі. Стражденність у духовному досвіді ісихастів втрачає свої фундаментальні субстанціональні (сутнісні, першоосновні) характеристики і шляхом умної (молитви в умі, про себе) Ісусової молитви, через співдію божественної благодаті, стає для людської природи «знаряддям об'єднання у синергії всіх її інтенцій-енергій, повним Преображенням її суті» [269, с. 106]. Оскільки ум визнавався ісихастами екзистенційним центром людини, інстанцією, відмінною від розуму і тіла, то саме з його участю стає можливим обоження людини вже за життя. Воно означає найвищу спільність з Богом і причетність до Бога, взаємопроникнення Бога і людини як двох особистостей, а тому передбачає повну відсутність стражденності як сутності людини. І це закономірно, тому що умною молитвою очищаються усі сутнісні сили людини та енергії, якими викликається до реальності стражденність у багатьох її проявах; виражається відмова від чуттєвого розмаїття світу, від його спокус і прилогів – досягається преображення стражденності.

Таке преображення реалізується в молінні, яке в розумінні Григорія Палами («Три глави про молитву і чистоту серця») є шляхом знизу вгору, протягом якого відбувається полишення всього суцього, відкидання гріховних помислів, належне скерування ума, підготовка до сприйняття дії Божественної благодаті [70, с. 326]. У вченні Григорія Палами про подвиг Кипріан (Керн) [123, с. 414] виділяє систематизовані ним спасительні заходи для виправлення душі, складові подвигу: покаєння, плач, смирення, піст, молитва (священна безмовність, умна молитва), в результаті яких наступає не лише звільнення від пристрастей, але й очищення ума, загострення духовного зору: «Добуттєві безодні світобудови і нероз'єднана цілісність світу відкривалась подвижникам благочестя», які сподоблялись бачення премирних речей і сходження фаворського світла [123, с. 420].

Григорій Палама стверджує, що природа Бога непізнавана і несказанна для всіх і назавжди, тому не може бути виражена ані словами, ані думкою, ані будь-яким чуттєвим або надчуттєвим способом. Тим паче, про Бога неможливо судити в категоріях сутності чи природи [143, с. 31]. Тому образ Бога в Григорія Палами екзистенційний, і як стверджує Г. Завершинський, богопізнання – це «екзистенційне поєднання в Нетварному світлі», тобто Бог є не так об'єктом пізнання, як його співучасником [85, с. 216]. Тому Богопізнання обертається пізнанням особистої екзистенції Бога шляхом співучасті в Ній власною екзистенцією людини, що на практиці обертається участю в духовному праксисі. Такі гносеологічні презумпції закладають змістові підвалини стражденності, яка постулюється як проблема взаємовідношення людини і Бога.

Первинною формою стражденності у проекції Богопізнання є поклик Божий. Поклик Божий – це певний знак людині від Бога, знак передчуття Своєї присутності. Це перший крок, який робить Бог до людини, – вважає митрополит Іларіон (Алфеев). І хоча цей поклик не завжди ототожнюється з ідеєю Бога, проте часто сприймається як певна невдоволеність, внутрішній неспокій, пошук. Поклик Божий апелює до людської свідомості, його метою є

усвідомлення того, що без Бога не може бути повноти буття [101, с. 12] (у нашому розумінні мова йде про первинний когнітивний результат). Душа, що приймає поклик Божий, томиться тяжінням, нестримною любов'ю до Бога, у ній вже немає місця земному й тимчасовому, – стверджує митрополит Іларіон [101, с. 14], – і це є першим кроком у наверненні людини до Бога. З нього починається релігійна віра, яка преображає і обновляє людину. Віра повинна бути осмислена або вистраждана, тобто повинна стати частиною духовного досвіду людини, – переконаний богослов. Він також відзначає, що наверненню до Бога можуть передувати й конкретні життєві ситуації, наприклад, смерть близької людини, хвороба тощо [101, с. 15 – 16]. Почуття скорботи, безнадії, відчаю змушують людину звертатися до Бога «з глибини», із безодні горя.

Іншою формою стражденності виступає жага Богопізнання, ненаситне бажання, яке є супутнім утвердженню непізнаваності Божественної природи та обернено пропорційним до спроможностей людського розуму. Жага Богопізнання, за В. Лосським, є безкінечним незгасимим устремлінням людських сутнісних сил, етапом духовного сходження людини, поетичними зреалізованими образами якого виступають біблійні Синайський морок та неопалима купина [143, с. 29]. Вдоволення жаги Богопізнання, на думку цього мислителя, відбувається трансцендентним способом – осяяння, тобто відкриття абсолютної непізнаваності Божественної природи, що вже само собою є результатом духовного сходження, процесу, що характеризується безкінечним та безперервним зростанням душі, так що вона починає перевершувати саму себе [143, с. 29]. Вершиною Богопізнання в есхатологічній перспективі є дар Богобачення як співучасті в божественному житті, який свідчить про реальність безгрішності [142, с. 339], а отже, й подолання стражденності.

Гносеологічною формою містичної стражденності є любов, характерною ознакою якої є глибоко інтенсивні переживання серця, прагнення до злиття з Богом, результатом чого є осяяння божественним світлом. Прикладом такої любові є біблійна героїня «Пісні Пісень» Соломона. Любов значною мірою постає як усвідомлення способу

Богопізнання, як безмежного єднання і безкінечного сходження і є вищою формою містичної стражденності у проекції Богопізнання. Оскільки справжня любов несумісна з індивідуалізмом, то вона неможлива і без самозречення, що передбачає актуальну екзистенцію стражденності.

Проблема людської стражденності виводиться із святоотцівського учення про людську іпостась, а також із вчення про обоження і спасіння. Онтологічність страждання і скорботи у архім. Кипріяна (Керна) виводиться із положення про природу людини. Природа людини є стражденною (пристрасною) за означенням і водночас у ній закладено умови до обоження. Людині дано від Духа Божого її вічне начало, ось чому в Григорія Богослова людина є «часткою Божества», «струменем Божества» [123, с. 396]. К. Скурат, дослідник спадщини Афанасія Великого, зазначав, що ідея обоження, сподівання на Духа-Утішителя та вимога особистого подвигу від людини підпорядкована спасінню, від якого й залежить внутрішнє перетворення природи людини [207, с. 313], тобто її сутнісної трансформації.

Якщо дією свободи стражденність викликана до буття, то подолання (преображення) – це спосіб відношення до неї, визначений свободою особистості, реалізований за образом Божим. Хоча у православному вченні немає строгого догматичного положення ані про необхідність боротьби із стражденністю, ані визначення способу цієї боротьби, проте ця ідея органічно впливає зі вчення про обоження як призначення людини. Тому ці питання розкриваються в світлі вчення святих Отців про обоження, яке у них співвідносне з питанням про спасіння як буттєве призначення людини.

Преображення стражденності необхідне як шлях до спасіння, яке означає відновлення єдності з Богом, що стосується не лише кожної одиничної особистості, а й всього людства як єдності. Думку про єдність людства в Церкві за образом триєдності Бога сповідували Кипріан Карфагенський, Мефодій Патарський, Василій Великий, Григорій Нісський, Кирило Александрійський, західний богослов Іларій Піктавійський. «Отже, людське єство єдине. Багато лише окремих особистостей», – резюмує богослов Іларіон (Троїцький) [102,

с. 82]. Гріхопадіння вчинило розкол не лише в людському єстві, але й розкол між особистостями. Це був розкол єдиносутності людства, цілісності Церкви як єдиного Тіла, «єдиного єства» (Григорій Нісський, Василій Великий). Гріх перешкоджає єдиносутності людства, спотворює свідомість цієї єдності в людині: «Гріх самолюбства і множинність життєвих цілей (затмарення суєтою) розвинулися в її свідомості такою мірою, що єдність єства являється в плотському розумі поки що лише відволіканням, численною сумою, але не дійсним (реальним) буттям», – вважає митрополит Антоній (Храповицький) [10, с. 35]. Біль одиничної особистості є болем всієї Церкви, раною на її Тілі, а справа спасіння мислиться як відновлення єдності, втраченої у гріхопадінні, в межах всього людства, всієї людської природи, зрозумілої цілокупно: одна віра, одне серце, одне уповання (Іларій Піктивійський).

Особисті зусилля, спрямовані на подолання стражденності, є актуальним змістом богопізнання та обоження сучасного християнина, що конкретизується у вбереженні від злих помислів, боротьбі з пристрастями чи управлінні ними, недопущенні гріхів, прийнятті та трансформації різних проявів стражденності, покаянні, сходженні до чистої молитви тощо, адже «Бог постає в енергіях, сприйняття яких можливе для людини в її істинному онтологічному бутті, вільному від спотворень пропадаючого єства, що поставили думку людини поза своїм основним предметом – Творцем» [84, с. 169]. Подолання стражденності трактується митрополитом Антонієм Сурожським як усунення людської роздвоєності шляхом відторгнення своєї самотності, безбожності, безчестя та становлення на шлях богосинівства [217, с. 15]. Реалізація подолання стражденності є у кожному частковому сенсі відновленням онтологічної істинності людського буття і водночас наскрізною метою, відображеною у творах православних мислителів.

Зазначимо, що дискурс про стражденність у православному віровченні має виразний виховний характер. Преподобний старець Макарій Оптинський не оминає увагою поняття страждання, скорботи, смерті, хвороби, горя тому, що висуває їм назустріч поняття «жезл покарання» як виховний засіб, який, на його

думку, цілком сумісний з поняттями милосердя, благості, людинолюбства. Прикладом страждань виховного характеру у Макарія Оптинського є цар Давид, серце якого Бог «уражав стражданнями», щоб той «згадав про вічність» і зрозумів, що він на землі лише короточасне явище, гість, подорожній [147, с. 617 – 618]. За словами преподобного, «благодать Божя попускає іноді на нас хвороби або скорботи, згідно із всемудрим Його всевіданням і нам невідомим Промислом, для вічного спасіння душ наших» [147, с. 620]. Роз'яснюючи істинний смисл стражденності в житті кожної людини, преподобний Макарій Оптинський апелював до найвищої, на його погляд, життєвої мети – спасіння. Стражданнями очищуються гріхи, відвертаються нові гріхи, випробовується віра, умудряється розум, приходячи в духовний стан. Доказом необхідності скорботи для спасіння слугують страждання Христові й страждання Його послідовників, православних подвижників (апостолів, святителів, стовпників, постників, юродивих, преподобних, преподобномучеників). Страждання є засобом досягнення святості не тільки аскетами, але й мирянами, – говорить ієромонах Іоанн (Кологривов), позаяк «страждання в житті доводить, що життя плідне» [110, с. 254].

Стражденність в контексті православної сотеріології – це не лише наслідки гріха у вигляді страждання, скорботи, муки, але передусім сам гріх, від якого передбачається звільнення людини за участю її свободної волі та дарування їй вічного святого життя у спілкуванні з Богом. Бажання уникнення страждання є ознакою гріховності людини, гріха себелюбства, який диктує бажання «отримати безбідне життя в самоусолодженні», звідки витікає хибне уявлення про спасіння як збавлення [215, с. 7].

Гріх у свідомості православного християнина – це справжнє зло, «зло у власному смислі» (Василій Великий), а тому спасіння передбачає звільнення людини від гріха, і вже внаслідок цього позбавлення від мук і страждань, що є другорядним для християнина. «Істинний християнин вважав би за краще бути святим – і страждати, ніж вічно блаженствувати – і грішити» [215, с. 8]. Ось чому у вченні про спасіння Старого і Нового заповітів, а також у вченні святих



Отців Церкви (Іустина Мученика, Єфрема Сиріна, Афанасія Александрійського) «страждання не є зло для людини, – злом є гріх» [215, с. 16]. Таким чином, людина не лише «стражденний предмет» для дії надприродної сили, а й сама бере участь у своєму спасінні, шлях якого починається із православних таїнств, передусім хрещення.

У перспективі спасіння стражденність постає як спосіб відносин людини з Богом. Прикладом цього є аскетичний духовний досвід ісихастів, у якому очищення від стражденності шляхом боротьби з помислами й пристрастями є необхідним ступенем сходження до Бога, що неминуче супроводжується стражденними проявами. Вітчизняний ісихаст архієпископ Антоній (Голинський-Михайловський), пов'язуючи стражденність із духовним життям, у настановах подвижникам (Про молитву Ісусову і божественну благодать) писав про те, що великих страждань і скорботи зазнає подвижник у боротьбі з помислами, адже «спасатись – означає скорбіти» [11, с. 36]. Отже, попри негативний зміст досвід стражденності є надзвичайно важливим у справі спасіння, завбаченій Богом як взаємовідносини з людиною в її теперішньому житті. У цьому сенсі стражденність постає принципово неусувною.

За життя людина зобов'язана приймати страждання, які супроводжують її аж до самої смерті, позаяк людина живе в тілі, в ньому носить найхарактерніші ознаки гріховності, за висловом апостола Павла, «мертвості Господа Ісуса» [2 Кор. 4]. Розглядаючи зростання духовності в поняттях підйому та сходження до Бога, сучасний дослідник П. Калиновський вказує на життєву роль страждання, яке не лише очищує душу, але й допомагає її підйому в безтілесній вічності, всіляко підтримуючи її за межею життя [118, с. 118]. У зв'язку з цим необхідно відзначити, що в православному світогляді проблема стражденності не обмежується лише життєвим виміром.

На думку Ігнатія і Калліста Ксанфопулів, навіть в есхатологічній перспективі людина не володіє повнотою досконалості, адже вона являє собою благодатний дар від Бога [202, с. 137]. Тому подолання стражденності – це, як і досягнення досконалості, безперервний процес аскези. Отці Церкви

переконували, що неухвалне ставлення до пристрастей, знехтування боротьбою з ними переводить стражденність (як самі пристрасті, так і наслідки їх дії) з тимчасового виміру у вічний. За Григорієм Синаїтом, «пристрасні звички є завдатками пекельних мук, як дієві чесноти – Царства Небесного» [70, с. 203].

Земні пристрасті, на думку митрополита Ієрофея, є прообразом вічних мук. Пристрасті є завжди мукою для душі, томлінням, тому зрозуміло, чому «пристрасті – це пекло». Вони згубно діють не лише на душу і тіло, а й на ум, умиротворяючи його, – пояснює далі богослов, – або тримаючи його ув'язненим у вимірах чуттєвості [97, с. 271]. На есхатологічному значенні пристрастей наголошує й П. Сержантов: «Пристрасть ставить людину перед її смертю, лише співрозмірне їй покаєння усуває майбутню загибель і дає людині вічне життя» [202, с. 72]. Отже, пристрасність є потенційною причиною есхатологічної стражденності.

Інакше кажучи, стражденність є змістовою частиною есхатології, оскільки розповсюджується і на посмертну участь людини. «Есхатологія, – писав С. Булгаков, – містить в собі відповідь на всі земні скорботи й запити» [27, с. 226]. Есхатологія стражденності засновується на ідеї про безсмертя духу і воскресіння тіл. Так само, як дух праведників, звільнившись від тіла, отримує можливість безмежного розвитку в напрямку спілкування з Богом і всіма безплотними силами, так і дух злочинців і богоборців отримує можливість спілкування з дияволом і його ангелами, – стверджує Лука Войно-Ясенецький. При цьому дух вічно мучитиметься від отрути зла і ненависті та через своє пізнання відчуження від Бога, оскільки дух даний людині Богом. З огляду на цілісність людини, вічному блаженству чи вічним мукам підлягає не лише дух, але й тіло, що є глибокою таємницею [145, с. 161]. Таким чином, есхатологічна перспектива стражденності визначається передусім усвідомленням людиною міри своєї причетності до зла, втіленням якого є диявол.

Стражденність в контексті есхатології конкретизується в образі проходження повітряних митарств, які є випробуванням для душі після смерті. У святоотцівському вченні (Афанасія Великого, Іоанна Златоуста, Макарія

Великого, Ісайї Відлюдника, Ісихія Ієрусалимського, Григорія Двоєслова, Єфрема Сиріна, Іоанна Дамаскіна, Кирила Александрійського та ін.), в церковному переданні та молитвословах митарства постають найлютішими з усіх мук, яких неможливо уникнути людині, яка переступила межу життя. У православному догматичному богослов'ї митарства ще називаються частковим судом, оскільки душа зазнає пекельного суду за вчинені гріхи. Суддями ж виступають біси, дошукуючись в людині «свого» – відповідних собі гріхів і пристрастей. Лише душа, яка в земному житті стяжала свободу від гріхів і пристрастей, може уникнути митарств, легко проходячи місця запруди «духів злоби піднебесної» [Єф. 6, 12].

Стражденність також тісно пов'язана з образом геєни як місця вічної душевної муки і страждання після Страшного Суду. Порівняно з митарствами як станом вимушеного віддалення від Бога, геєна є станом вічної пекельної муки, зумовленої свободою вибору людини, де немає Бога. Божа любов, що повсякчас супроводжує людину за життя, в геєні стає джерелом її муки. Геєнські страждання, пов'язані з пристрастями, починають діяти в людині посмертно повною мірою. Ісаак Сирін застерігав від легковажного ставлення до геєни, «тьми зовнішньої», запевняючи, що «вельми страшний смак перебування в ній, і за межами нашої свідомості – ступінь страждання в ній» [180, с. 100]. І хоча сила божественної любові розповсюджується і на посмертну долю людини, усе ж: «Ні, позбав нас, Боже, навіть від миті зіткнення з геєною!», – пише богослов О. Осипов.

Однак, якими б не були болісними для свідомості прояви зла, які в певні епохи досягали небувалого розмаху, християнин не втрачає переконання в тому, що все у світі та історії звершується відповідно до волі Божої. Отже, будь-які страждання – людські й нелюдські, зносимі й нестерпні, страхи і тривоги не входять у суперечність з Божим Промислом та Його турботою про світ. «Не для того милосердний Владика сотворив розумні істоти, щоб безжалісно піддати їх безкінечній скорботі – тих, про кого Він знав раніше їх створення, у що вони перетворюються після сотворення, і котрих Він все-таки

сотворив», – вважає Ісаак Сирін, застерігаючи від богохульства [180, с. 97]. Важливо, що згідно з вченням преподобного, навіть ті, хто терпить страждання і муки геєнські, наказані не гнівом Божим і навіть не відплатою справедливою, але «бичем любові». Як пояснює В. Лосський, «божественна любов стане нестерпною мукою для тих, хто не стяжав її усередині себе» [143, с. 176]. Але й у разі добровільного вибору зла не припиняється промислительна дія любові Божої. «Геєна уготована Богом не для безкінечних мук людини, а для її спасіння! Царство Боже і геєна – суть наслідок милості, а не відплати!», – наголошує О. Осипов.

Натомість преображення стражденності вже в земному житті закладає позитивні есхатологічні перспективи для людини, бо загробного щастя (Феофан Затворник), благої відповіді на Страшному Судилищі Христовому, надії на вічне життя сподобляються праведники. «Праведник – та людина, котра, живучи за совістю і заповідями, переконується в згубності свого духовного становища, нездатності лише своїми силами викорінити пристрасті, що терзають душу, і тому необхідності допомоги Божої», – пояснює О. Осипов [180, с. 133]. Тому святість, зокрема, праведність, здобувається шляхом преображення стражденності в добродетель свободними зусиллями не самої лише людини, а й дією Божої благодаті. Тут варто ще раз наголосити, що духовне життя є таким, що переходить за межі земного: «Перемога над власною гріховністю є водночас і перемогою над вічною смертю», – вважав єпископ Ігнатій (Брянчанінов) [96, с. 153]. Важливість преображення стражденності вочевиднюється завдяки загрозливій онтологічній протилежності, що завжди є можливою завдяки свободі вибору добра чи зла.

Отже, стражденність складає внутрішній зміст православного вчення, що відображає стан «тварного», основним чином людського буття після гріхопадіння, тобто дію в ньому пристрастей та їх наслідків: скорботи, страждання, страху, печалі, туги, а також хвороби, смерті. Проблема стражденності стає світоглядною константою православ'я, адже визначається в системі віросповідання як специфічний спосіб життя людини, сенсом якого є

відновлення цілісності людської природи, пошкодженої гріховністю та її наслідками, а також досягнення повноти буття, єдності з Богом, обоження, богопізнання, спасіння. При цьому стражденність постає неусувною характеристикою не лише людського буття у постфактумі гріхопадіння, але й змістом духовного досвіду християнина (як аскетичного, так і світського) в процесі виправлення та вдосконалення власного життя.

## **Висновки до розділу 2**

Антиномічність проблеми страженності у християнській метафізиці, що ґрунтована на доктрині творення світу, полягає у протиставленні між дійсним і заданим, що відображається у всьому православному дискурсі, оснований на божественному Одкровенні та авторитеті ранньохристиянських мислителів і Отців Церкви. Важливим аспектом онтологічного підґрунтя, на якому будується проблема страженності, є положення про розділення між Богом і людиною, засноване ще до гріхопадіння першолюдини і поглиблене ним, яке є наскрізним у найважливіших положеннях православного віровчення.

У формуванні сутнісного змісту поняття страженності в православ'ї найбільш плідною виявилася святоотцівська традиція. Визначальним для патристичної антропології є положення про гріхопадіння як принцип буттєвого вкорінення страженності, онтологічними наслідками якого постає тління і смертність, що з вини людини поширюються на весь створений світ. Наслідки гріхопадіння у християнському віровченні вважаються прямо обумовленими складною організацією природи людини. Оскільки душа, дух, тіло, розум, серце мисляться як сутнісні характеристики людини, що перебувають після гріхопадіння у протиріччі (в дисгармонії) одне до одного, то вони рівною мірою причетні до страженності. Гріхопадіння як провідний концепт православного віровчення, є підставою висновування положення про динамічний процес

осутнення стражденності в людському бутті шляхом укорінення пристрасті, процесуальності гріха та його наслідків, що експлікується у творах православних мислителів різних часів.

У святоотцівській традиції стверджено сутнісний підхід до проблеми стражденності, провідні аспекти якої (зокрема, питання про причини зла і страждання) цілком узгоджуються з біблійним вченням про онтологічний статус Бога і людини. Однак, оскільки в православній антропології зберігається двояке тлумачення природи людської пристрасті, остільки страждання (так само, як зло та інші компоненти стражденності) позбавлене онтологічності та в цьому сенсі не є сутністю (іманентною природною характеристикою) людини. Відповідно ідентифікація проблеми стражденності, якій страждання та інші модифікації метафізично підпорядковані, проводиться в межах двох мислимих принципів, що позначають людське буття: сутності та існування. Сутнісне осягнення стражденності в мисленні відбувається паралельно до прояснення злитості цієї сутності з повсякденним життям.

Стражденність у межах православної духовно-культурної традиції визначається як межовий екзистенціал. У досвід межового існування входять такі прояви як боротьба, смуток, туга за Богом (Силуан Афонський), відчай і богопокинутість (Ісаак Сирін, Симеон Новий Богослов, Софроній (Сахаров), туга, страждання (М. Бердяєв), гріх (Х. Яннарас), смисл життя (В. Марцинковський), смерть (С. Хоружий), мучеництво, втрата та ін.

Осмислення стражденності в якості екзистенційних модифікацій (проявів) гріховності приводить православних мислителів до розуміння необхідності обґрунтування способів реалізації вищих духовних цілей християнина. Саме в православній традиції послідовно стверджується думка про можливість та необхідність подолання, трансформації (преображення) пристрастності та проявів стражденності у духовні чесноти: терпіння, смирення, страх Божий, віру, надію, любов. Тут запропоновані також і способи подолання стражденності як засоби духовного становлення людини: щоденне несення

хреста, боротьба з пристрастю, гріховністю та наслідками гріха, молитовна практика, участь у таїнствах.

Площиною концептуального визначення проблеми стражденності в ісихастській традиції стає доктрина обоження людини, суттю якої є повне єднання з Богом ще під час земного життя без втрати своєї особистості, взаємопроникнення Бога і людини як особистостей. Безпосереднє містичне богоспоглядання (за вченнями Ісаака Сиріна, Григорія Палами, Симеона Нового Богослова) можливе за умови превентивної боротьби зі стражденністю, адже її онтологічним підґрунтям у всій православній традиції згідно з вченням святих Отців, є пристрасть, наслідком укорінення якої можуть бути різноманітні гріхи, що приводять у буття страждання, скорботу, страх, тугу, нудьгу, відчай та інші прояви. Відтак, боротьба з пристрастями та гріховними помислами становить основний зміст духовного подвигу ісихастів, адже під дією гріха відбувається віддалення від Бога.

Проте, з другого боку, стражденність є зрізом всього духовного життя подвижника, адже життя будь-якої людини обумовлене першородним гріхом, а тому його динаміка з підйомами (сходженням) і падіннями, віддаленням і наближенням до Бога передбачає повсякчасне напружене протистояння гріховним помислам і пристрастям, що супроводжується на діяльнісному рівні стражденними проявами фізичного, психо-емоційного та духовного характеру.

Зважаючи на духовні цілі, у православному світогляді сформувалися два типи ставлення до стражденності (прийняття і неприйняття), які не суперечать один одному, оскільки в їх основі лежать ідеї необхідності подолання, преображення (перетворення) стражденності. Відносини прийняття і неприйняття корелюють між собою, ґрунтуючись на загальному визнанні пристрастності людського єства як онтологічної передумови будь-яких проявів стражденності. З-поміж них особливим чином виділяють прояви, що походять від гріховних пристрастей, які в непримиренному ставленні до стражденності позначають зло, проте урешті приймаються як справедливе покарання за гріх з метою його усунення та спокути.

Водночас стосовно беззастережного прийняття (схвалення і радування) стражденності (скорботі, печалі, стражданню, хворобливості і смерті) характерною рисою є її розуміння як засобу спасіння християнина, який поєднується з глибинною спрямованістю не так на подолання окремих її проявів, як на перетворення гріховних пристрастей, що призводять до гріховної дії, у добродіє, і насамкінець – перетворення всієї людини, першорядну увагу чому приділяли подвижники ісихастської традиції. При цьому особистість постає ключовим поняттям у справі преображення стражденності, оскільки є співвідносною із поняттям образу Божого в людині. Відтак, преображення стражденності – це дія релігійно-морального вдосконалення людини, що має метою відновлення образу Божого, затьмареного гріхопадінням і гріховною дією пристрастей.

Синтез есенційного та екзистенційного підходів у постановці й вирішенні проблеми стражденності виявлено у догматичних положеннях православного віровчення. Якщо в космологічному аспекті православного світогляду утверджується буттєвість стражденності людської і божественної, то в сотеріологічному і есхатологічному аспектах постулюється можливість і необхідність не так позбавлення від стражденності, як її перетворення в духовні цінності і чесноти, найосновнішими серед яких є терпіння, смиренність, співчуття, любов. Питання подолання стражденності у православній філософії урешті обертається проблемою пошуку достотних (істинних та виправданих потребами) шляхів пізнання Бога. В аспекті гносеології стражденність в людському бутті служить цілям богопізнання, передбачає наявність таких елементарних її проявів як поклик Божий і жагу Богопізнання, що передують любові до Бога. Наявність широкоаспектного дискурсу щодо стражденності утверджує її константність у православному світогляді, демонструє постійну увагу до її проявів у людському бутті й спрямованість на їх духовно-творче перемагання.



## РОЗДІЛ 3. СТРАЖДЕННІСТЬ В УКРАЇНСЬКІЙ ПРАВОСЛАВНІЙ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ

### 3.1. Ідея стражденності в контексті світоглядних релігійних засад давньоукраїнської святості

Тема стражденності у давній вітчизняній філософії формується між софіологічними побудовами часів Київської Русі та ортодоксальними доктринами православ'я з елементами містицизму та екзистенційного філософування. У філософській думці X – XIII століть проблема стражденності має онтологічні передумови. У християнському світогляді киеворусичів існувало уявлення про роздвоєність світу на наявне буття (природа, людина) та бажане (божественний, трансцендентний світ), матеріальне і духовне, пільму і світло, з якими асоціювались відповідно пекло і рай, зло і добро, хиба та істина. Усвідомлення відчуженості між цими двома вимірами буття породжувало відчуття, які тематизують український філософсько-релігійний дискурс як онтологію граничності, що стає підґрунтям для формування проблеми стражденності, відправним пунктом якої вважаємо експлікацію та трансформацію біблійного і святоотцівського вчення про гріхопадіння як уособлення розриву між творінням і Творцем.

Так, одним із провідних мотивів у «Повчанні» Володимира Мономаха, його «Листі до Олега Святославича», «Молитві», а також у «Слові про закон і благодать» митрополита Іларіона є усвідомлення граничної відмінності між непізнаваним Богом-Творцем та світом, а також людської гріховності, з чим пов'язані заклики до покаяння, нагадування грішникам про милість Божу та пошанування страху Божого як «основи всього» у православній вірі [139, с. 458]. Володимир Мономах рясно цитує слова молитов і Псалми, закликаючи до припинення князівських міжусобиць і братовбивства, закликаючи на поміч

Бога, Пресвяту Богородицю, св. отця Андрія Критського, смиренно і безосудно починаючи виправлення із себе, своїм прикладом.

Визнання тлінності, дочасності, гріховності та усвідомлення відповідальності за власне життя та життя співвітчизників перед перспективою майбутнього суду домінують в обох книжників [139, с. 464], тому лунає застереження про справедливу потойбічну відплату, заклик до імперативного виконання закону, скріпленого благодаттю, задля спасіння християнських душ.

Попри онтологічну прірву між Богом і сотвореним світом, на тлі полемічного утвердження кафолічності православного віросповідання супроти католицького «кривовір'я», «зловір'я» (Феодосій Печерський) одночасно відображалось визнання благосності Божої, що полягає не лише у просвітительстві землі руської, але й поєднується із певністю у благоволінні Божому й милосерді до кожної людини й викликає в ній моральне устремління до смирення та покаяння, що є серцевиною богопізнання.

Необхідно відзначити, що перші богословсько-філософські розробки за часів Київської Русі ґрунтувались на античній філософській думці. Суттєвий вплив на їх розвиток мали вчення апостола Павла і кирило-мефодіївська традиція, які зумовили, як зазначає Є. Харьковщенко, «софійний характер способу богословствування і філософствування» [237, с. 106]. Дослідник припускає, що саме завдяки софіологічній спрямованості київського християнства долається онтологічний розрив «між «творінням», що вважалося ділом «божим», і «спасінням», яке було проблемою людства» – погляд, притаманний східному візантійському варіанту православ'я, а через нього – українському [237, с. 108]. Мислителі намагаються не так підкреслити онтологічність відмінностей між людиною і Богом, світом і Богом, як згладити це протиріччя шляхом утвердження іманентності Бога світові, характерної для платонівсько-візантійської філософської традиції, згідно з якою Бог не лише трансцендентний і недоступний пізнанню, але й дозволяє себе пізнати через видиме своє творіння. Для цього необхідна синергійна співпраця Бога і людини,

що з боку людини вимагає відмови від своєї гріховної волі, покладання на Бога, визнання гріховності й очищення від пристрастей, що її провокують.

Візантійська апофатика, що є традиційним підґрунтям східного православ'я, ідейно близька українській ментальності києворуської доби. Визначальні для апофатичного богослов'я споглядальність, чуттєва загостреність та ірраціонально-етична акцентуація у світосприйнятті знайшли своє вираження в агіографічній та перекладній літературі, міркуваннях давньоруських мислителів і подвижників XI – XII ст. (митрополита Іларіона, Феодосія Печерського, Нестора Літописця, Володимира Мономаха, Климента Смолятича, Кирила Туровського). Тема людської стражденності в їх філософському осмисленні формується в контексті уявлення про присутність божественного в людському бутті, наявність Божого промислу й можливості подолання абстрактного протиставлення «тварного» і «нетварного», людського і божественного шляхом активізації духовної діяльності.

Але найвагомішу частку розмірковувань про стражденність буття становить її межовий, граничний вимір, в якому, власне, й відбувається подолання (трансформація) страждених проявів шляхом обґрунтування й реалізації засобів християнського способу життя як подвигу.

Зазначимо, що українським любомудрам особливо властиве шанування агіографічної літератури як такої, що несе в собі запал православної духовності та моральності. Одним із таких зразків є «Печерський Патерик», який упродовж багатьох століть оберігався й доповнювався ченцями Києво-Печерської Лаври як спадщина давньої Русі. У загальній тематиці збірника переважають мотиви духовної брані «богатирів духу» (М. Грушевський), звеличення різноманітних подвигів ченців Лаври, якими утверджуються християнські ідеали. У цих оповідях йдеться про подвижників, які «страждають для Бога, спасаючи свою душу» [54, с. 102], тобто тема стражденності набуває цілком визначеного православного змісту.

Поняття подвигу і страждання є не лише близькими за змістом у житійній літературі. Тріада діяльність – подвиг – страждання є низкою смислотворних

понять, що визначають проблему стражденності в києворуській релігійно-філософській традиції. «За своїм внутрішнім змістом тема подвигу в агіографічній традиції пов'язана з темою страждання таким чином, що страждання святого переважно знаходять у подвизі свою діяльнісну реалізацію» [245, с. 33], – вважає дослідниця Т. Чайка. Адже діяльність тут постає як інтериоризована, духовна, тобто спрямована на реалізацію внутрішніх особистих цілей – спасіння, обоження. Таким чином, із наслідку гріхопадіння страждання трансформується у засіб досягнення святості.

В аспекті подвигу (подвижницької діяльності) стражденність розкривається як граничність людських можливостей. Переважно у формах страждання, муки, болю стражденність є виявом тієї граничної напруги, на межі якої проявляються терпіння, смирення та інші християнські чесноти. «Онтологічна основа подвигу є невіддільною від стражденності, більш того – глибоко укоріненою в ній – адже йдеться про смирення, заповідане додання неусувного (але треба «подвигнути»!) опору буття» [245, с. 35]. Отже, можна стверджувати, що буттєва природа подвигу за своїм змістом є стражденністю, оскільки є граничним напруженням людських сутнісних сил (духу, душі, тіла, волі, свідомості тощо).

Києворуські святі удостоїлись багатьох видів християнського подвигу: праведництва, сповідництва, преподобництва (Антоній і Феодосій Печерські), рівноапостольства (князь Володимир, княгиня Ольга), святительства (Кирило Туровський), затворництва (Ісаакій, Лаврентій, Афанасій, Микита), цілительства (Агапіт, Даміан), чудотворництва (Ісайя, Григорій, Прохор), пістництва (Пімен, Зінон), дівицтва (Досифея Київська), мучеництва (Кукша, Євстратій), страсотерпства (Борис і Гліб), стовпництва (Микита Переяславський) тощо [82]. Буттєвість стражденності відобразилась в кожному з них, її відкриваємо в «житіях» подвижників.

Думка дослідника аскетичної традиції С. Заріна про те, що подвижництво генетично є тісно пов'язаним з мучеництвом і сповідництвом, оскільки своєю метою передбачає очищення від гріхів [89, с. 664], повною мірою відтворена в

українській філософській літературі. Більше того, саме мучеництво робить християн філософами, любомудрами. Звідси справедливим є твердження про те, що давньоруська філософія має практичний характер, тобто заснована на осмисленні практики, свідоцтв віри. Тяжіння до рефлексії над аскетичною писемністю й увага до чернечого життя в українських любомудрів пояснюється глибоким розумінням того, що саме чернецтво є ядром православної релігії, у ньому сконцентрована у своєму теоретичному й практичному вираженні християнська істина.

Українське православ'я, що виникло на ґрунті київського «візантинізму», зрощеного зі святоотцівською традицією й ісихазмом, наполягало на благодіній ролі стражденності, таким чином утверджуючи позитивне ставлення до неї. Воно засновувалось на розумінні стражденності не як об'єктивного наслідку гріхопадіння людства, а як внутрішньої сутності аскетичного подвигу для всіх християн (не тільки ченців, а й мирян), урок якого був поданий самим Христом у Його викупній жертві за гріхи всього людства, якою Він ствердив можливість освячення й обоження людської природи вже в цьому земному житті. Саме тому й аскетичний подвиг неодмінно вбирає в себе стражденність, через яку виявляється принцип істинно християнського життя, у якому реалізується його ж сенс – уподібнення Христу.

Цю думку засвідчує чимало писемних пам'яток. У пам'ятнику давньоукраїнської культури «Літописі Руському» невинно убієнних братів Бориса і Гліба називають страсотерпцями у значенні, відмінному від мучеництва: страждання за віру, перенесення ними безневинного страждання, яке сполучає в собі відкритість, безпорадність, безсилля перед гріховним світом, що, відтак, уособлює жертву за нього. Страсотерпці Борис і Гліб, як і Стефан Першомученик та багато інших святих, протиставили злочину проти себе не силу, а безсилля, лагідність, злагоду, безмірну любов [210, с. 140]. У подвигу Бориса й Гліба вітчизняний дослідник В. Горський вбачає причетність апофатичному шляху прилучення до Бога, визначаючи апофатичність як екзистенційну позицію людини, а не інтелектуальну

процедуру, як це мало місце у неоплатоніків. Про це свідчить той факт, що страждання Бориса і Гліба названі «страстю» за прикладом «страстей Христових», які були добровільними, свідомо прийнятими стражданнями задля реалізації Христоподібності [176, с. 17].

В історії про Бориса і Гліба прочитуємо глибоку спорідненість з візантійською традицією, в якій основоположною була ідея уподібнення Богові через наслідування Христа. Про те, що саме така парадигма умонастрою і життєдії була характерною для Бориса і Гліба свідчать дослідження Г. Федотова, Д. Макарова, В. Горського, С. Снігур. Ними відстежено, що онтологічна неспіввимірність між «тварним» і «нетварним» долається на шляху богопізнання, уособленим у страсотерпстві Бориса і Гліба, фактично обертається підняттям на «максимально духовну вершину сумірності Людини» [176, с. 17]. Таким чином, страсотерпство у києворуській традиції є однією з модальних форм стражденності.

Як слушно відзначає українська дослідниця М. Кузьминська, давньоруське «любомудріє», представлене постатями Климента Смолятича, Кирила Туровського, Володимира Мономаха, мало за мету не тільки піднесення до умоосязної Істини, але й реалізацію цієї Істини у безпосередній практиці християнського життя [131, с. 243]. Тому тема стражденності окреслюється в контексті проблем наближення до Бога, наслідування і уподібнення Христу, обоження, тобто всіх релігійно-практичних завдань, які природно впливали зі властивої давньоруської свідомості кореляти філософського й релігійно-аскетичного, пізнавально-умоглядного і практично-сповідницького.

Крізь призму ідеї божественного облаштування всього суцього, Бог в уявленні Климента Смолятича є незбагнений через обмеженість людського розуму, однак може бути пізнаний через своє творіння («Послання, написане Климентом, митрополитом руським, Фомі, пресвітеру»). Підтримуючи міркування митрополита Іларіона про закон і благодать, що дані у Святому Письмі, Климент Смолятич наполягає на необхідності наслідування церковних святих у справах благочестя.

Авторитет святих Отців увиразнюється у його так званій «Притчі про Сліпця і Хромця», де основні віросповідні сентенції візантійських патристів (Василія Великого, Григорія Богослова, Григорія Нісського) завуальовані майстерною алегорією, крізь призму якої проблема стражденності, вже сформульована давньоруськими любомудрами як криза роз'єднаності людини і Бога, посилюється.

У войовничих аскетичних позиціях Климента Смолятича підґрунтям стражденності стає розмежування світського як житейського і суєтного та духовного як книжного і добродесного, а також в ідеях всевидючості й всемогутності Божої та людської обмеженості, посмертного воздаяння за гріхи в апокаліптичній перспективі, як відповідальності за нерозкаяність після другого пришествя Христа, у воскресінні суду, та в есхатологічній – як відношення еквівалентності посмертних мук до нерозкаяних гріхів [94, с. 202]. Так, як і Діонісій Ареопагіт, Климент Смолятич використовує софійно-діалектичний спосіб богословствування, що, власне, стає мисленнєвим засобом подолання онтологічних засад стражденності та наближення Бога до людини, урівноваження засад теодицеї та антроподицеї. В обраному ним морально-дидактичному прийомі алегорії розкривається непрямий зміст притчі як утвердження духовних засобів спасіння: покайних сліз, зітхання, говіння, чистої молитви, справ милосердя й виховання в собі смиренномудрості.

Проблема стражденності в давньоруських любомудрів формується за кращими зразками середньовічного алегоричного та символічного дискурсу полемічного характеру християнської епохи. Слідуючи настановам Отців «александрійської» школи, знаменитий мислитель часів Київської Русі Кирило Туровський у «Притчі про Сліпця і Хромця» відносить до стражденності гріхопадіння, поняття приводу, пристрасті й гріха, засновані на співвідношенні душі й тіла в людській природі зі збереженням їх ієрархії.

Прикметно, що дискусійне питання взаємозв'язку душі й тіла, алегорично змальоване в образах Сліпця і Хромця, Кирило Туровський тлумачить, опираючись на Григорія Нісського, Максима Сповідника та Іоанна

Дамаскина, котрі вважали душу й тіло однаково схильними і до гріха, і до доброчесності, проте віддавали належне керівній ролі душі над тілом [57, с. 170]. Це свідчить не тільки про те, що Кирило Туровський повністю поділяє аскетичний спосіб духовного життя, аспектом якого є боротьба зі стражденністю через пристрастність, але і його приналежність до святоотцівської традиції, яка ґрунтується на опануванні пристрастних сил душі та їх підпорядкування розумові.

Такі очевидні прояви людського буття як печаль, недуги, моровиця, смерть слугують Кирилу Туровському («Повість про білоризця і монашество») взірцем для ствердження цінності аскетичного життя на противагу земному, світському, яке може лише на нього вказувати й спрямовувати як до вищої мети: «печаль направляє ум до монастиря» [94, с. 204]. В окресленому образі чернечого життя постулюються ідеї нехтування матеріальними цінностями, тілесним догоджанням і суєтними житейськими помислами як такими, що перешкоджають спасінню і протилежні тим, що сприяють йому: носіння вериг, волосяниці, смертна пам'ять, віра в Бога, участь у євхаристії, впокорення владі ігумена, добрі помисли й зречення гріховних звичок тощо. Кирило Туровський відстоює також ідею ісихії – безмовності, яка стала відома йому з житій та творів святих Отців-пустельників і була розвинута у вченні візантійських ісихастів як умно-сердечна молитва.

Іншою модальною формою стражденності є юродство, відоме завдяки подвигу Андрія Юродивого (Константинопольського), ймовірно слов'янина, який жив у кінці IX – на початку X століття. Юродство являє собою особливий вид християнської аскези, що сформувалась у середовищі східного чернецтва (в Єгипті, Сирії) у V – VII століттях і набула поширення у Візантії, незважаючи на те, що офіційно вшанування юродивих як святих там не затвердилось. Натомість з необмеженим розмахом юродство розповсюдилось на території Київської Русі й дотепер є важливим чинником сходження до святості на її історичних землях.



В Україні подвигом юродства уславились Ісаакій Печерський (XI ст.), преподобний Феофіл (Фома, Феодорит) Китаївський (Горенківський), інок Паїсій (Яроцький), монахиня Аліпія Голосіївська (Авдєєва). У Росії стали відомими юродиві (блаженні) Авраамій Смоленський, Прокопій Устюжський, Василій Блаженний, Максим Московський, Микола Псковський, Михайло Клопський, Максим Тотемський (Попов), Сепфора (Шнякіна), Ксенія Петербурзька. На Афоні юродствували Максим Кавсокаливів, Костас.

Треба підкреслити, що юродство – це форма духовного подвижництва, змістом якого є несення хреста добровільного мучеництва, приховування власних чеснот і перетерплювання образ і зневаги через справжнє або удаване божевілья. Метою такої парадоксальної поведінки є порушення усталених етичних норм, викриття суспільних або чийось особистих вад у зв'язку з невідповідністю засад соціального та індивідуального життя євангельським цінностям. Терпіння багатьох принижень, надмірних фізичних навантажень, тілесних і духовних страждань було самопризначено задля наслідування Христа. Невипадково дослідники вважають юродство однією із найбільш складних і небезпечних форм аскетизму, що постає як прецедент незвичної святості [121, с. 190], що привертає нашу увагу.

Її особливістю є глибинне усвідомлення спільної міри досконалості й гріховності подвижника і людства в цілому, що відображається через видиме діяльне служіння, на відміну від усамітненого аскетизму відлюдників, пустельників. Установлення духовної спільності, близькості з людьми є наскрізне для всього подвигу монахині Аліпії, спогади про яку засвідчують духовні дари молитовництва, чудотворства, цілительства, прозорливості, передбачення, утішництва та ін., що подавалися через особисто приготовані їжу, пиття та ліки [163, с. 80], і ця духовна спільність не втратила своєї сили і після смерті святої.

Юродство можна розуміти і як форму мучеництва, яка розкривається через внутрішній і зовнішній змістові аспекти. Воно виразно свідчить про наміри уподібнення Христу, які реалізовувались у духовній допомозі ближнім, які

терпіли страждання через свою безпристрасність. Тобто подвиг юродства був скерований на вдосконалення світу шляхом самопожертви подвижника заради ближнього. На думку єпископа Веніаміна (Мілова), властивою рисою юродивих було христоподібне милування: «Страждання збільшувало їх самопізнання і внутрішньо розм'якшувало до такої міри, що вони любили своїх кривдників і молились за них» [33, с. 378], тобто сприяло духовному вдосконаленню.

Оскільки чернечий умонастрій є своєрідною домінантою всієї української філософії, яка в орбіті свого пошуку утримувала величезний масив духовних настанов та святоотцівських одкровень, то цілком зрозумілою стає експлікація на її теренах ідеї внутрішньої людини. У ній експліцитно закладена реалізація євангельського заклику до досконалості, що є духовною потребою та невідкладним завданням кожного, хто прагнув відчувати власну цілісність і повноту. Тому цілком природним та оправданим є повсюдне звернення українських релігійних мислителів різних часів до святоотцівської спадщини та пізньовізантійської традиції, де чернеча аскетична ідея, з її невід'ємним елементом необхідності боротьби з пристрастями, посідає чільне місце.

Відроджена у XIV столітті ісихастська візантійська традиція справила значний вплив на чернецтво в Україні, піднісши авторитет містико-аскетичної ідеології, яка поширювалась завдяки перекладним творам Іоанна Синайського, Діонісія Ареопігита, авви Дорофея, Ісаака Сиріна, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова, патріарха Калліста та ін. Чимало творів цих авторів були переписані й перекладені митрополитом Кипріяном (Київським) [55, с. 30]. Засвоєння ідей аскетичного правовірного візантійства українськими ченцями-аскетами та мирянами відбувалось паралельно із знайомством зі світською наукою «латинського» Західного Відродження та позначалось на релігійно-філософському світогляді.

Принагідно слід відзначити й ту частину релігійно-духовної спільноти в Україні, яка в часи Передренесансу та Ренесансу суворо й непохитно дотримувалась ортодоксально-православної традиції, ідейно зосередившись на апологетичній та полемічній діяльності (Василій Суразький, Іов Княгиницький,

Герасим Смотрицький, Даміан Наливайко, Клірик Острозький, Іван Вишенський), що постає в дослідженні С. Гуменюк як феномен острозького традиціоналізму [56, с. 37]. Твори та ідеї цих і багатьох інших духовних мислителів й релігійних діячів виявились надзвичайно плідними з точки зору розробки світоглядних питань, зокрема, проблеми стражденності, яку вони експлікували, опираючись на святоотцівський та ісихастський досвід.

Отже, формування проблеми стражденності в XVI – першій половині XVII століть в українській філософській думці визначалося між двома світоглядними тенденціями: містико-аскетичною, що опиралась на твори представників східної патристики й візантійського ісихазму та раціоналістично-світською, на якій позначився вплив ренесансної антропоцентричної філософії, в арсеналі якої були твори античних мислителів та гуманістів епохи Відродження. Обидва дискурси засвідчують спільну настанову на прийняття стражденності, розкриття її неперехідного значення як духовної цінності.

Варто звернути увагу на ідейний компонент апофатизму в українській православно-філософській традиції цього часу (з-поміж джерел якої «Містичне богослов'я» Діонісія Ареопажита, твори Отців Церкви й ісихастів). Як слушно відзначає Ю. Шабанова, «апофатизм є специфічно екзистенційною (спрямованою ні на річ, ні на ідею, а на особистісний тип існування) позицією, метою якої є не знання, а єднання» [248, с. 26]. Він стає підґрунтям висновування її екзистенційно-антропологічного виміру в сенсі принципової відмінності від спекулятивного теоретизування та зорієнтованості на практичний, «житійний» характер філософування, акцентуванні на необхідності особистісного шляху здобуття істини й прилучення до духовних ідеалів.

Одним із представників містико-аскетичного напрямку в українській філософській думці кінця XVI – початку XVII ст. є Іван Вишенський. Будучи сповідником давньоруських і греко-візантійських цінностей, І. Вишенський тримається традиційних для православної Церкви поглядів і полемічно відстоює їх. Цьогосвітній вимір стражденності вказує лише на потойбічні трансцендентні цінності, – переконаний містик, тому навчає терпінню будь-

яким її проявам заради спасіння («Книжка») [37, с. 111]. Відповідно до святоотцівського та ісихастського вчення, у «Посланні Домнікії» полеміст наполягає на зціленні від пристрастей і досягненні безпристрасності, адже це є змістом «тісного шляху» спасіння, викладеним у «науці благочестя», яку він ставить вище за філософію чи будь-яку іншу світську науку.

Пристрасть вважається ним ознакою ветхості людини в її стані після успадкування першородного гріха. Тому пристрасність є перепорою навіть для тлумачення Святого Письма й основною причиною появи єретичних думок і учень. Спосіб життя, у якому відсутні потуги боротьби з пристрастями, Іван Вишенський далеко не схвалює, тому «нехай страждає той, хто пристрасть полюбив». Мислитель підкреслює причинно-наслідковий зв'язок між пристрастю і стражданнями та особисту відповідальність людини за її вибір.

Антонімічні пари «благочесне» – «хитрісне», «неправе» – «правовірне», «просте» – «мудрісне», «законне» – «своєвільне», що так часто вживані, покликані полемічно ствердити достотність (істинність) православної віри на противагу хибності «латинського мудрування».

У такому контексті стражденність стає невід'ємним змістом християнського благочесного життя, сахатися чого недостойно й душезгубно, а тому з приводу існуючої у латинян ідеї чистилища (для очищення від гріхів) Іван Вишенський іронізує: «А у нас, дурній Русі, чистилища після смерті немає, тільки в терпеливому стражданні й покаянні перед смертю» [37, с. 164]. Ту ж іронію вловлюємо у творі «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином», де полеміст підкреслює необхідність перетерплювання страждання, через яке здобувається сила духу [37, с. 171]. Усією своєю творчістю І. Вишенський стверджує однозначну перевагу духовного над світським, християнських чеснот над світськими, вшановує досвід євангельських праведників, грецьких Отців Церкви й ісихастів (Симеона Богоприємця, Миколи Мирлікійського, Григорія Богослова, Василя Великого, Іоанна Златоуста, Іоанна Ліствичника, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта), від яких приймає спосіб православного життя як подвиг з його наслідуванням й уподібненням Христу.

Тісний зв'язок зі святоотцівською спадщиною зберігав преподобний Іов Почаївський, про що свідчить чимало повчань зі збірника «Бджола Почаївська». Зокрема, у повчанні «Про терпіння і благопохвалу» преподобний Іов наслідує Іоанна Златоуста, відтворюючи його думки, винесені в назву цього повчання і доповнює їх власними роздумами на цю тему. Преподобний підкреслює суєту дочасного земного життя, неминучість смерті, водночас націлюючи читача на розважливість та формуючи правильне ставлення до дійсності, що передбачає терпіння із вдячністю та усвідомлення діючої щодо всього волі Божої, аби упередити зайвий жаль з приводу смерті близьких, адже жалкувати слід не за тими, хто відійшов до Бога, а за тими, хто зазнає смерті духовної ще за життя на землі [113, с. 602], тобто нехтує спасінням. Тим самим преподобний віддає перевагу духовно корисним формам стражденності.

Повчання Іова «Про відречення від світу і про духовну досконалість» свідчить про те, наскільки високим є щабель духовної досконалості, досягати якого необхідно не тільки іноку, а й мирянину без суттєвого послаблення для останнього, бо практично немає різниці між ними: «усе нарівні з іноком предписано йому робити, – і у всякому випадку для нього не є безпечним переступ усіх заповідей» [113, с. 592], – застерігає преподобний.

Обираючи за взірць повчання Іоанна Златоуста, преподобний наслідує святого у його неперевершеному ревнотному вмінні повчати і направляти свою паству на шлях спасіння, тому й сам добирає найпереконливіших слів, щоб донести найважливіше і найкорисніше, зокрема, нагадує про реальність геєнської муки, від якої неможливо ні звільнитися чи послабити її, ані отримати співчуття [113, с. 598] (з історії про багатого і про Лазаря).

Нагадування про існування посмертних страждань для грішників, смерть у земному житті свідчать про усвідомлення людської стражденності. Протоієрей А. Хойнацький високо оцінює преподобного Іова як особистість, який ревно відстоював православ'я в умовах унії та експансії католицизму в Західній Україні. Дослідник вважає, що саме з благословення преподобного Іова була видана князем Василем-Костянтином Острозьким «Острозька Біблія» (1581 –

1582 pp.), а також перекладена Віталієм, ієродіаконом Дубенського Хрестовоздвиженського монастиря, літературна праця «Діоптра Мірозрительная», видана у 1612 р. [80, с. 24]. Сучасний український дослідник П. Саух відзначає надзвичайну важливість видання Острозької Біблії старослов'янською мовою в часи масового окатоличення та загрози втрати національної ідентичності, що поставали в свідомості українця уніфіковано й продукували своєрідну філософсько-філологічну концепцію осмислення дійсності, провідною світоглядною рисою якої було «загострене почуття патріотизму» [198, с. 146] як знаряддя самоорієнтування й пізнання дійсності.

Зразком ірраціоналістично-неоплатонівської, містичної тенденції у філософуванні є також проповідь тісного шляху спасіння у творі «Послання старця Артемія, XVI ст.», де автор відстоює чернечий спосіб життя з його принципами духовного діяння – подвижництва й наслідуванням святих Отців. Відповідно до східної ісихастської традиції, представлені постатями Григорія Нісського, Ісаака Сиріна, автор не применшує статус людини перед Богом, називаючи її створеною за образом Божим і тому безпристрасною, що повинно означати її безсмертність. У своєму розумінні природи пристрастей старець Артемій займає нейтралітет, трактуючи пристрасті як такі, що властиві людському єству від природи («природньою є в нас ревність щодо добродетельності»), і дією вольної волі перетворюються в джерело зла й гріха [192, с. 1204], а тому не позбавляє людину відповідальності за них.

Властива усьому давньоукраїнському любомудрію ідея наслідування Христа проявляється в старця Артемія у вигляді схвалення чернечого способу життя, приклад якому подав сам Господь, відходячи в пустелю для молитви [192, с. 1259]. Тому особливо шанованими в автора є аскетизм безлюдництва й безмовності. Образ стражденності втілюється в способі життя за принципами подвижницьких засобів духовного діяння: посту, молитовної ісихії, покаянного плачу, боротьби з пристрастю.

Православ'я як мірило богоугодності, – такою є одна з провідних ідей листа Клірика Острозького («Відповідь Клірика Острожського Іпатію Потею»),

написаного в тій самій традиції, метою якої було ствердження правдивості «старожитної віри», скріплення авторитету Святого Письма й Отців Церкви, вшанування пам'яті святих преподобних східного православ'я у часи полемічної боротьби з унією. Тема стражденності у Клірика Острозького підпорядкована ідеї духовного вивищення православ'я, для розкриття якої автор використовує антиномічну алегорію – «насіння» Боже й «насіння» вороже, що являють собою пристрасті в людському єстві, які від природи є добрими, але спотворені дияволом [182, с. 384], тобто гріховною діяльністю.

Знаковою постаттю для української релігійно-філософської думки XVII століття в її полемічному ствердженні православної віри як релігії та віросповідання, заснованого на східній святоотцівській традиції та відродженому візантійському ісихазмі, був митрополит Ісайя Копинський, вихованець Острозької школи, колишній чернець Києво-Печерської Лаври. Як свідчить М. Грушевський, твір Ісайї Копинського «Алфавіт духовний» був найпопулярнішою книгою в київському середовищі XVII століття, до речі, помилково приписуваний Димитрію Тупталу, який лише передруковував його без посилання на автора [53, с. 539]. Ідея пізнання Бога шляхом пізнання сотвореного світу, що трансформувалась в ісихастів у містичне богопізнання, тобто аскетичне самопізнання й самозаглиблення, так само властива й Ісайї Копинському, який керується усіма принципами ісихастського духовного діяння, наставляючи в них свого читача. Це передусім очищення від пристрастей, просвітлення ума, неприйняття світської мудрості й філософії як єретичних умозрінь.

Митрополит продовжує дидактичну «проповідь» тісного євангельського шляху, виступає апологетом подвижництва як досконалого способу єднання з Богом й пояснює роль різноманітних утисків, скорбот і печалі в житті християнина, вважаючи їх засобами зцілення й очищення душі від гріха, підкреслюючи некорисність благоденства, захоплення земними благами. «Праведні завжди знаходяться в скорботі, а грішні в радості»; «Всі святі все життя своє провадили в скорботі і печалях, в стражданні, терпінні і гонінні. Чи

ти один хочеш бути без усякого страждання і печалі?», – читаємо в «Алфавіті духовному» [6, с. 222]. Отже, проблема стражденності належить до релігійного досвіду, органічно входить у контекст морально-дидактичної тематики.

Не зайвим згадати з цього приводу про українську метафізичну (філософсько-релігійну) поезію середини XVII століття, яка наснажена ідеєю преображення стражденності у морально-значущі християнські чесноти. Цікавими є анонімні релігійно-філософські молитовні й напучувальні вірші, які розкривають нам зміст глибоких релігійних почуттів українця, рефлексивно спроектованих у поетичній насназі. Наскрізними у них є критичне занепокоєння власною гріховністю, відчуття нечистоти сердечної, обтяженості нею і безсилля перед «морем пристрастей» у перипетіях «житейських плавань» й повсякчасне покладання непохитної надії людини на Бога у своїх життєвих бідах і скорботах та очікування від Нього втішення і напоумлення [224, с. 31].

Повсякчасне пильне звіряння свого життя із православними істинами спонукає автора вірша «Бесіда людини з Богом» до верифікації своїх поглядів шляхом імпровізованої розмови з Богом засобами духовних істин молитовного правила. Для автора важливо переконатись у правоті власного розуміння способу спасіння християнина, тому він підкреслює, що терпеливе знесення страждань є ознакою наслідування людиною Бога, а тому невід’ємне у справі спасіння: «Чи не личить і тобі страждати по мені, дивлячись на мене, труд за труд віддати?», – причому не в знак віддання боргу Богові за Його безневинні страждання за людей, а в знак любові до Нього, яку слід виховувати в собі трудом страждань з поміччю Божої благодаті: «Трудись, постуй, не спи, ридай, не лінився, хочеш бо спастися – в труднощах старайся» [224, с. 34]. Отже, засобами наслідування Бога тут також є різні прояви стражденності.

Стражденність у східній православній традиції постає змістом подвижництва у розмаїтті його форм, становить собою значну ідейну частку релігійно-морального вчення, характерною рисою якого є спрямованість не лише на особистісне спасіння, але й спасіння ближнього, а також всього створеного світу. З цього погляду актуалізується практичний вимір



українського православного віросповідання. Зосередження уваги не так на теоретизуванні, як на конкретних справах прочитується у подвигах багатьох подвижників, які активно допомагали мирянам. Про це достовірно свідчить традиція старецтва в Україні, яка постає, за визначенням митрополита Іларіона, як спосіб пастирського служіння і навіть різновид містицизму [116, с. 84].

Серед старців XVIII століття особливу пошану здобув архімандрит Паїсій (Петро Величковський), який доклав великих зусиль для відродження ісихастського аскетичного життя, яке митрополит Іларіон вважає великим самозаглибленням і глибокою філософією [116, с. 82]. Паїсій Величковський насаджував в Україні ідеї афонського аскетизму, серед яких чільне місце належить практиці умної молитви, разом зі своїми учнями поширив давню українську традицію діяльного старецтва по монастирях Афону, Молдавії, Росії. В усій чернечій аскетичній традиції очищення від пристрастей вважається початком духовного сходження до Бога.

Архімандрит Паїсій особливо речно сповідував цей принцип, намагаючись систематизувати й донести до кожного початківця всі відомі з давніх християнських часів засоби боротьби з пристрастями, якими є віра, любов, піст, стриманість, пильність, смиренність, мовчання, безкорисливість, правдива рішучість, Ісусова молитва. Останній присвячено окремий твір «Про умну або внутрішню молитву», яку старець поцінював найбільше з огляду на плекання основоположної, на його погляд, чесноти – духовного розуму.

Відомості про особливості застосування цієї християнської зброї зібрано у виданому Паїсієм як перекладачем збірника духовних праць християнських письменників від III по XV століття під назвою «Добротолюбіє». Очищення від пристрастей складає основний зміст діяння, є першим і необхідним ступенем на шляху духовного сходження, за яким слідує етап трансценденції стражденності – споглядання, тобто істинне духовне бачення, сповнене одухотвореного страждання, жаху, страху Божого, жалю, скорботи тощо, які разом із проявами радості супроводжують духовне прозріння подвижника.

Вчення про «умну» молитву, відданим проповідником і послідовником якого був архімандрит Паїсій, вкорінилося в українському чернецтві. «Умна» молитва означає духовну молитву, адже церковнослов'янське «умъний» означає духовний, мисленний, внутрішній, сердечний, – відзначає митрополит Іларіон. «Умна» молитва відома в Україні з XI століття, відомості про її практикування містяться у рукописному Збірнику 1076 р., у «Повчанні» Володимира Мономаха XII ст., у церковнослов'янських Збірниках XVIII ст. [116, с. 75 – 79]. Вона є високим звершенням усіх чернечих подвигів, «таємна, у серці схована, праця ума» [116, с. 80], безвідносна до розумової діяльності.

Ісусова молитва є богоугодною, – переконував Паїсій, – адже вона походить із глибини серця, яке як і ум, створені в людині Богом. Крім того, стражденність є внутрішнім змістом Ісусової молитви, яка здійснюється «зі скрухою мисленою и сльозами внутрішніми і хворобою душевною, мислених дверей зачиненням» [81, с. 199]. Праця «Житіє і писання Молдавського старця Паїсія Величковського...» стверджує незаперечний авторитет у справі «умного діяння» подвижницьких одкровень Іоанна Ліствичника та Макарія Великого, які стверджували преображення буттєвої стражденності в Ісусовій молитві.

Так, згідно з Іоанном Ліствичником, умна молитва – це співперебування і поєднання людини і Бога, з Богом замирення, гріхів умилювання, «спокусам міст, скорбот середостіння, ...відчаю сокира, надії вказівка, печалі рішення... дзеркало успіху...» [81, с. 229]. На думку Макарія Великого, у молитві стражденність виражається перетерплюванням: «... себе завжди в молитві перетерплювати спонукай» [81, с. 231], адже перетерплювання стражденності є свідомством виправлення і будь-якого благого наміру.

Зберігся також твір Паїсія Величковського «Крини польові або Квіти прекрасні», де він порівнює заповіді Божі й чесноти з ліліями польовими, які заповідає збирати для добродісного іночеського життя й душеспасительної користі своєї. Безпристрасність розуміється Паїсієм не просто як чеснота, але як збірне поняття для всіх чеснот, адже пристрасність є перешкодою для вселення в людину Духа Святого.

Після очищення від пристрастей людина (інок) все ще залишається пристрасною до вселення в неї духа Святого: «Коли ж дух Святий зійде на людину, тоді Він полегшить їй всі тяготи і скорботи, и вона без зусиль перебуває у всьому» [183, с. 22]. Але такої думки не всі богослови, святий Феофан Затворник вважав, що людина повсякчас залишається схильною до пристрастей, а в ісихастів чимало свідчень про те, як подвижники, досягнувши високих духовних щаблів і єднання з Духом Святим швидко скочувались, падали донизу через спокушення пристрастями. Високо цінував Паїсій Ісусову молитву: «Дуже страшна бісам молитва Ісусова, адже як вогонь спалює колюччя, так молитва ця, поєднана з постом, обпалює і проганяє їх» [183, с. 47], підносячи її духовне значення до досконалості.

Труд подвижницький відіграє роль справжньої чесноти в архімандрита Паїсія, його змістом є стражденність (всілякі скорботи), яку слід перемагати терпінням, щоб сягнути «найвищої досконалості» [183, с. 51]. Від гріхопадіння буває відчайдушна мука душі, розсіяність думок. Прилог бажання – сіті бісовські, через які людина впадає у гріх, прилог – це «двері бісам і пристрастям» [183, с. 55]. Подвижники страждають доти, допоки не відвідає їх благодать Божа, відтоді помисли очищуються і пристрасті зменшуються, страждання від хвороб і тягота полегшується, – напоумлює Паїсій (Величковський).

У зв'язку з цим доречно згадати слова мислителя про інока: «Інок є виконавцем заповідей Христових, досконалим християнином, наслідувачем і співучасником страстей Христових, повсякденним мучеником, самовільним мерцем, що добровільно помирає у духовних подвигах ...» [183, с. 66], тим самим втілює взірець належного ставлення до стражденності.

Українська філософська думка, на думку В. Горського, скерована до пошуку не абстрактної, умоглядної істини, а до істини життєво значущої – «правди, що є сутністю драми людського життя» завдяки її «александрійсько-біблійній» зорієнтованості. Український філософ осмислює дійсність зсередини свого власного існування, а тому екзистенційно-антропологічна проблематика

переважає над об'єктивно-спекулятивною, відповідаючи головному завданню філософування – бути більше практичним керівництвом, аніж голосливим теоретизуванням. Тому виправданим є означення української філософії як практичної моралі в сенсі практичної націленості української філософії на буття [46, с. 35] у єдності всіх його сфер.

Тема стражденності в українській філософській думці представлена крізь призму сенсожиттєвої проблематики, а також через питання особистого віросповідання. Особливо ілюстративним з цієї точки зору є поширення практики старецтва (відродженого вже згадуваним Паїсієм Величковським) як чернечого (ченці-ісихати, затворники та відлюдники), так і мирянського (козацькі старійшини, мандрівні проповідники-співці: кобзарі, бандуристи, лірники та псалмоспівці). Маючи високий рівень моральних якостей та духовних знань, знаючи Святе Письмо, життя святих, церковні молитви, акафісти, старці проповідували й повчали, поширювали практику Ісусової молитви, суміщаючи справу власного спасіння з народним учительством.

Стражденність є невід'ємним внутрішнім змістом усіх форм подвижництва, зрозумілого в давньоукраїнській філософії як святість, на що вказують численні джерела усної і писемної православної думки. Вже виголошення подвижниками своїх обітниць Богові є свідченням рішучості щодо зречення самолюбства, боротьба з яким триває впродовж всього життя, супроводжуючись різноманітними проявами стражденності, зумовленими як пристрасністю людського єства, так і динамікою духовного життя в цілому, сходженням і падіннями у ньому.

Концепт стражденності найповніше виражається у тих джерелах православної думки, які присвячені описам подвигів, що найбільш поширені з-поміж інших форм православного подвижництва в Україні: страсотерпства, юродства, старецтва, паломництва, відлюдництва, затворництва, стовпництва, чернецтва загалом. Водночас ці та інші форми подвижництва можна вважати модифікаціями стражденності, оскільки всі вони мають своїм змістом перетерплювання страждань, мук, болю, скорботи, печалі та інших її форм.

### **3.2. Есенційний та екзистенційний модуси стражденності в українській православній антропології.**

Філософська і релігійна думка тісно пов'язані між собою, і в її контексті проблема стражденності знаходить свою експлікацію через проблему сутності людини, її суперечливої природи, призначення і сенсу буття, а також проблему співвідношення людини з Богом і Бога зі світом. Починаючи з XVII століття, в українській філософській думці відстежується лінія виразного ренесансного антропоцентризму і християнського гуманізму, відповідно до якого тема стражденності припиняє звучати як аспект винятково східнохристиянського світогляду. Не втрачаючи зв'язку з авторитетами Святого Письма, Святого Передання, патристики та ісихазму, вона збагачується ідеями схоластики і новітньої філософії.

Якщо представники аскетичного містицизму зосереджувались на способах подвижництва, духовного діяння, у межах якого відбувалось преображення пристрастності, виправлення сутнісної природи людини як превентивні способи боротьби зі стражденністю, її недопущення в людське буття як завади богопізнання, святості, то мислителі інтелектуально-духовного, інколи схоластичного й раціоналістичного спрямування виступають апологетами гармонійної єдності аскетичного й світського світоглядів й не виключають можливості подолання стражденності людського буття без зречення світу та цінностей земного життя.

Екзистенційна традиція органічно зростала на українському ґрунті. Її підпорою, зокрема, була культура українського бароко XVII – XVIII століть, що в українській філософії ознаменувалась іменами І. Галятовського, Дмитрія (Туптало), Г. Сковороди тощо [21, с. 39]. Український релігійний світогляд неодмінно містить в собі екзистенційне переживання дійсності як світовідчуття й світорозуміння, одним із аспектів якого є стражденність.

Широкого поширення в цей час набуває книжне проповідництво. Зокрема, письменник-проповідник Іоанікій Галятовський, опираючись на спадок як

античних, так і східних християнських авторів, у праці «Ключ розуміння» вважає можливим спасіння не лише за умови чернечих подвигів, але й за умови актуалізації тих догматичних постулатів православ'я, які стосуються підвищення рівня відповідальності особи за своє духовне майбутнє, зростання рівня морально-етичної зрілості. Відтак, акцентується увага на покаянні як ресурсній умові спасіння – спокутуванні.

Основним етичним стимулом до покаяння-спокутування є різного роду застереження, наприклад, небезпека Божого покарання [42, с. 102]. У цьому ж контексті автор зазначає, що покаяння є обов'язковим і має бути регулярним і ретельним, тому що у багатьох випадках попереджає розпач як душевну недугу, спричинену відчуттям обтяженості гріхами [43, с. 285]. Іоаникій Галятовський також розробляє класифікацію гріхів («Гріхи розмаїті»), намагаючись не упустити жодного, й таким чином екзальтуючи осудне ставлення до них як «переступу Божого повеління» [42, с. 375], що підлягає обов'язковому спокутуванню. Відтак, спокута в І. Галятовського співвідносна зі стражденністю як основним способом подолання, виправлення гріховності, що має три форми: скруху сердечну, жаль і плач. Стражденність тут постає наслідком гріха, що уособлює його ж спокутування й не передбачає своєї причини.

Як і в західноєвропейській, так і в українській філософії переважає тлумачення людини як істоти, створеної Богом. Але, на відміну від західноєвропейських мислителів, які вважали богонатхненну душу основною ознакою людини, українські філософи покладали визначальною ознакою в людині саме життя, джерелом якого є Бог, що перебуває за межами людської душі, а тому невивчений, непізнаний.

Людина в українській філософії XVII століття сприймається цілісно, як Боже творіння, наділене душею і духом, чуттєвістю і розумністю (Л. Баранович). Характерно, що в цей час пристрасті співвідносяться з волею, яка вважається приналежною душі [254, с. 139].

У творах Л. Барановича закладалася основа вчення про «душевне», яке здобуло продовження і обґрунтування у Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Юркевича, тобто у XVIII – XIX століттях. Тема стражденності у Л. Барановича розкривається екзистенційно через поняття скорботи, нещастя, біди, які відображають хиткість, непевність матеріального благополуччя і тілесного задоволення в житті. Мислитель вважає, що скорботи і нещастя є віхами особистого життя, які вказують на необхідність переосмислення, перегляду змісту і мети життя. Тому ці прояви стражденності виконують функцію індивідуального спасіння. Повторюючись щоразу в нових обставинах, вони спонукають до нових рішень, до нової свободної дії.

У зв'язку з осмисленням багатозначної геополітичної ситуації, проблем державотворення та державного управління на початку XVII століття в українській філософії з'являється ще й соціальний вимір стражденності, пов'язаний із роздумами про становище людини в суспільстві, що позначилося боротьбою за «вольності» як свободу українського народу (П. Орлик, С. Величко, Г. Сковорода, Л. Баранович).

Богословська думка відгукнулася на ці проблеми листами та проповідями церковних діячів. У Л. Барановича тема стражденності, локалізована досі в особній людській душі, переведена в площину людської недосконалості, крайнім виразом якої є війна («Епитафійон»). Л. Баранович, як і англійський філософ Дж. Локк, засуджував війни і ворожнечу, що стали найбільшим лихом як для Західної Європи, так і для України. Тоді ж виникає чимало творів, основною темою яких є війни. Крізь таку призму проблема стражденності набуває соціального та соціально-політичного виміру, водночас зберігаючи власний релігійно-філософський (душевний) вимір.

Як відомо, причиною війни часто стає заздрість і жага оволодіння майном і владою, тобто пристрасність людської душі, возведена в ідолопоклонство [224, с. 217]. Страждання і смерть є закономірними наслідками війни, тому ворожість і війни вважалися ознаками нечистоти, мертвості душі і їм протиставлялося життя і життєтворче начало.

На відміну від західноєвропейської філософії Просвітництва, яка рефлексивно зосередилась на справі преображення людської душі, преображенні людської гріховності у доброчесності, в українській філософії справа вдосконалення мислиться по відношенню до всієї людини у сукупності її сутнісних властивостей, людини як цілісності.

У зв'язку з ідеєю першородного гріха в українській антропології поширилась концепція Нового Адама, що розвивалася на ґрунті києворуської літератури й сягнула свого апогею в XVII ст., піднявшись на рівень загальноцерковної проповіді (І. Гізель, А. Радивилівський, Л. Баранович). У Л. Барановича з неї випливає ідея морального самоперетворення кожної людини, що передбачає особливий спосіб життя, скерований на її преображення, підвищення особистої відповідальності за гріх (навіть першородний), що уподібнюється смерті – «переобразування», «перехрещення» старого Адама на нового [254, с. 150].

Війни та підступ, обман, розбійництво, гноблення є ознаками старого Адама, яких Л. Баранович закликає позбуватись зусиллями освіченості та особистого морального вдосконалення («Меч духовний», «Труби словес проповідних»). Образи світильника, сурми, меча стали у нього екзистенційною акцентуацією духовного світу в середині XVII ст. [224, с. 218]. Суспільна орієнтація на нового Адама передбачала утвердження вільного духу, свободи кожної людини, зокрема шляхом боротьби з пристрастями та хіттю.

Для розкриття проблеми стражденності цінною є духоносна спадщина українського церковного діяча барокової доби митрополита Димитрія Ростовського (Данила Савича Туптала). Філософські погляди митрополита Димитрія базувалися на патристиці, схоластиці, новітній філософії, які стали фундаментом його релігійно-моральних побудов. Як свідчать сучасні дослідження, митрополит Димитрій в основу своєї творчості покладав латинські, грецькі, польські та давньоруські джерела, використовував Біблію, твори Отців Церкви, історичні оповідання агіографічного



(житійного) жанру, твори європейських хроністів і сучасних йому церковних письменників [178, с. 316].

Проблема стражденності розкривається у творі богослова «Апологія на вгамування печалі людини сущої в біді, гонінні й озлобленні, коротко складена». У ній митрополит Димитрій стверджує, що без скорботи, покарань і страждань неможливе зцілення душевних язв, спокутування гріхів, а також божественне випробування людини [61, с. 8]. Водночас митрополит наполягає на людинолюбному ставленні до всіх тих, хто перебуває у випробуваннях стражденністю, подаючи приклад милосердного до них ставлення та супутнього йому словесного утішення.

Складена ним історія про відвідини старцем страждаючого інока (ближнього) сповнена глибокого духовного змісту. Читаючи її, ми дізнаємось про молитовне преображення стражденності: скорботи – у веселість, печалі – в духовне радування [61, с. 2]. Стражденність викликає ремствування і нарікання у людей малодушних, духовно недосконалих, – вважає митрополит Димитрій, й натомість закликає до молитви про подання великодушності.

З точки зору ставлення до знання творчість Димитрія (Туптала) розвивалася в руслі етико-гуманістичного напрямку, який вирізняється з-поміж інших напрямків філософування у Києво-Могилянській академії і кваліфікується як платонівсько-гностично-містична лінія [117, с. 120]. Треба сказати, що Димитрію (Тупталу), як і багатьом іншим представникам цього способу мислення (Василію Суразькому, Івану Вишенському, Іову Почаївському, Іову Княгиницькому, Ісайї Копинському, Клірику Острозькому, Христофору Філалету, Паїсію Величковському), притаманні риси ортодоксальності і теологічності, а також подвижництва з опертям на особистий внутрішній духовний праксис.

«Руном орошеним» (що написане на похвалу Пресвятої Богородиці) називає Димитрій Ростовський саму Пресвяту Богородицю і її чудотворну сльозоточиву ікону, а також святе іночеське послушництво. Одвічна заступниця роду християнського Пресвята Богородиця особливо шанується

православними. Сльози Діви Марії означають жаль за людьми, які через власну гріховність стали «ледве живими або зовсім померли», проте заради них милосердствує Бог, покриваючи людські гріхи, стримуючи Свій гнів, спричинений людським беззаконням [63, с. 20]. Символ сліз часто використовує святий Димитрій, зокрема тоді, коли стверджує спосіб спасіння християнина: «Слізьми, кажу, належить входити в рай; сльози ж походять від скрухи сердечної; скруха сердечна – від печалі й трудів; а печаль і труди – від скорботи про гріхи і злостраждання за Бога» [49, с. 32]. Світ – це «долина плачевна», оскільки слід плакати йому про гріхи свої, щоб очиститись від них. За словами митрополита, труд преображається у спокій, а сльози – в радість [63, с. 26]. В цілому із земним світом тісно пов'язані ознаки стражденності, які преображаються в духовні цінності.

Діалектико-іраціоналістичний образ мислення Димитрія (Туптала) увиразнюють антиномії внутрішнього – зовнішнього, видимого – невидимого, земного – небесного, доброго – злого, праведного – грішного, печального – радісного, скорботного – духовно веселого. Митрополит будує антиномічний образ людини, з огляду на який проблема людської стражденності проглядається у світлі його вчення про внутрішню і зовнішню людину.

У бесіді до «Роси утішення странных» він підкреслює, що існує різниця між внутрішньою і зовнішньою людиною. Навіть стражденність у ній має різні вияви: якщо зовнішня людина потерпає від видимих хвороб, то внутрішня – від невидимих гріхів, які порівняно з хворобами, що розслаблюють тіло, уражає її внутрішнє єство [63, с. 37], тобто робить волю неспроможною сповідувати гріхи й виконувати благі наміри.

Таким чином, необхідно розрізняти внутрішні й зовнішні ознаки людської стражденності. Біда, печаль, тілесна хвороба, страх, смерть та ін. належать до зовнішніх ознак стражденності в людині. Внутрішньою ознакою стражденності, безумовно, є людська гріховність. Зробити видимою і висвітлити духовні істини митрополиту Димитрію допомагають численні

алегорії: тісні трудів покаянних ворота, стежки правдиві, душевна сліпота, кульгавість душі, нечистота духа.

У творі «Внутрішня людина, в клітці серця свого усамітнена, що повчається і молиться утаємнено» послідовно стверджується антиномічна сутність людини. Ознаками внутрішньої людини є Богомислення, Боголюбство, які проявляються у молінні, теплоті духа, помислах, смиренні, чуйності до себе. Внутрішня людина – це людина, відзначена й уславлена, на думку Святителя, внутрішньою безперестанною молитвою, яка здійснюється повсякчас у неречовій внутрішній (духовній) клітці – у серці або умі, чи в думці потаємній, і є возведенням «ума до Бога і заглиблення в Нього» [62, с. 616].

Подвижництво асоціюється ним із мучеництвом, митрополит називає його добровільним, мужнім і безкровним: «Мученицький подвиг це спротив гріху. Мучитель – це злий звичай гріховний. Слуги мучителеві суть помисли скверні, що до гріха схиляють. Багатоманітна мука це з помислами скверними боротьба» [63, с. 173]. Особливим чином підноситься святителем терпіння, сягаючи висот Христової чесноти. Воно є запорукою спасіння, певною ознакою правильного духовного шляху, самовладання, ціною спасіння своєї душі, основою всіх чеснот [49, с. 35]. За прикладом Христа, в знак наслідування Йому і приспільнення до Його страждань, смирення і смиренномудріє, терпіння і довготерпіння християн є моральними імперативами, даними не лише для розуміння, але для виконання.

Допомогти християнину правильно зрозуміти їх смисл призначено також вчення про життєвий хрест, у якому стверджується необхідність дієвого терпіння, смирення та плекання інших чеснот. Страждання людські розцінюються Богом як співучасть у стражданнях Христа, – потішає святитель, навчаючи: «Хрест є знаменням любові і мученицького страждальництва, яке приймається заради любові до улюбленого» [49, с. 41].

Розвиток релігійно-філософської думки в Україні XVII – XVIII століть відбувався у взаємодії із західноєвропейською філософією (як філософією католицизму і протестантизму), характерними рисами якої є теологічність і

катехитичність. У зв'язку з цим звертає на себе увагу богослужбовий чин Пасії (страсної служби), усталений у православній богослужбовій практиці в Україні з XVII ст. за участі П. Могили, що вказує на образ Христових страждань і смерті, призначений для аналізу власного духовного стану напередодні свята Пасхи як перемоги Христа над злом і смертю, а отже, й стражденністю.

Прикметно, що запровадження чину пасії у богослужбову практику було здійснено за зразком західної Церкви, де були поширені подібні чини, присвячені глибоким роздумам над стражданнями Христа. Важливим щодо їх появи в Україні, згідно з архієпископом Ігорем (Ісіченком), є те, що «насамперед медитативна насиченість пасійних богослужінь відповідала містичному спрямуванню релігійних пошуків людини XVII ст., посиленню особистого чинника в процесі богопізнання» [115 с. 203], що ставало властивим і для української православної церкви. Тобто містична складова стражденного дискурсу лише посилювалась завдяки ідейним західноєвропейським впливам.

Українське православ'я у XVII – XVIII ст., зазнаючи впливу західної католицької традиції, перейняло, зокрема, містерії, міраклі, мораліте, історичні драми, вірші, змістом яких є часто опоетизована стражденність Ісуса Христа, Божої Матері, історичних діячів, християнських подвижників. Характерним свідченням укорінення тематики страженності в українській культурі є пасійні (великодні) містерії-драми релігійно-філософського змісту.

Наприклад, знайдена І. Франком барокова пасійна містерія «Слово про збурення пекла», що розповідає про сходження Христа до пекла задля порятунку праведників, є бароковою інсталяцією християнської думки в масову свідомість, основним предметом якої є Христос, Його страждання, смерть і воскресіння як подолання смерті. Цей та інші твори (зокрема, вже згадуваного Дмитрія (Туптала), а також Г. Кониського, М. Козачинського) знаменують собою тенденцію до поєднання філософських ідей середньовічної патристики, схоластики і філософії Ренесансу, Реформації, раннього Просвітництва.

З позиції раціонального аристотелізму осмислювали проблему страженності, сконцентровану в догматі першородного гріха, П. Могила,

С. Косов, І. Гізель, Л. Баранович, М. Козачинський. В дусі Аристотелевої етики розмірковував Мануйло Козачинський (Михайло в чернецтві) («Філософія Аристотелева», «Образ пристрастей світу цього образом стражденного Христа виправляється»), виділяючи в темі стражденності аспект перетерпювання, що постає результатом моральної діяльності індивіда.

М. Козачинський здійснив спробу класифікації витоків стражденності, в основу якої поклав поняття пристрастності. Зокрема, серед причин стражденності дослідник вирізняє пристрастність відносно добра й пристрастність відносно зла, наслідками чого є, з одного боку, – любов, туга, задоволення, радість, а з другого – ненависть і страждання. Він вказує також на гнівне бажання відносно добра (й породжені ним надію та безнадію) та гнівне бажання відносно зла (й – відвагу, страх, гнів) [129, с. 413]. Видимий причинно-наслідковий зв'язок між пристрастю й проявами стражденності дозволяє вказати на паралелі між його етичними раціорозмірними побудовами та умозріннями античних мислителів (Платона, Аристотеля).

Погляд на стражденність як характеристику внутрішнього особистісного світу людини, а також характеристику світу буття української людини притаманний багатьом українським екзистенційно-кордоцентричним філософам, письменникам та поетам, творчість яких має етико-практичний характер (Г. Сковорода, Т. Шевченко, П. Юркевич, М. Шлемкевич та ін.).

Розуміння стражденності у людському бутті впливає з визначального для філософії Г. Сковороди протиставлення двох світів: видимого, чуттєвого і невидимого, ідеального; тимчасового і вічного. У Г. Сковороди людина сама для себе є джерелом стражденності, адже, зважаючи на подвійність своєї природи (внутрішньої духовної і зовнішньої матеріальної), людина є одночасно і божеством, і безоднею гріха. Джерело стражденності Г. Сковорода шукає у зовнішній природі людини, яка тілесна, плотська. «Усі ми любопрахи», – пише мислитель у праці «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе».

Захоплення зовнішнім, земним, видимим, дочасним і тлінним викликає, згідно зі Г. Сковородою, тугу, «нешчасливості», «горесті» [205, с. 167]. Однак,

мислитель не схильний надавати цим проявам стражденності ознак сутності. Навпаки, сутнісне або істинне – це внутрішнє, невидиме в людині, що втілює її справжність: серце, тобто думка [205, с. 169]. Тому пізнати себе означає пізнати в собі істинну людину, тобто своє серце, що є безоднею думок, своє самосуще єство, есенцію. Й відтак, самопізнання мислиться ним як пізнання Бога, обоження і спасіння, яке здійснюється в серці людини як носієві чистоти, у ньому людина і Бог взаємототожні.

Світ в уявленні Г. Сковороди, на думку М. Кашуби, є джерелом нещастя для людини, а тому своє філософське вчення мислитель побудував заради визволення людини з відчаю життя, від якого не рятують жодні наукові відкриття XVII. ст. [122, с. 59]. Дослідниця відносить творчість Г. Сковороди до містичної неоплатонівської традиції в українській філософії, зіставляючи окремі елементи його вчення (а саме: тріаду Бог-серце-істинна людина, асоційовану з найвищим моральним законом, непідвладним вичерпному людському сприйняттю і розумінню) із практикою ісихастської умної молитви як засобу самоочищення і наближення до Бога [122, с. 60].

Г. Сковорода був переконаний, що страждання душі пов'язані з гріховністю, корінь якої – у пристрастності («Вступні двері до християнської добронравності»). Мислитель визначав пристрасть як згубу: «морове в душі повітря», «нечистий чи мучительний дух». З-поміж головних гріхів філософ виділяє заздрість як «матір інших пристрастей та беззаконь», а породжені нею інші гріхи – це «ненависть, злопам'ятність, гордість, улещення, скука, розкаяння, нудьга, смуток». На противагу безодні гріховності мислитель висуває любов і щиросердність, що є «спокійне в душі дихання і віяння Святого Духа» [205, с. 150], виказуючи антиномічне бачення проблеми стражденності.

Метод філософування Г. Сковороди, на думку Д. Чижевського, близький до діалектичного методу грецьких мислителів [177, с. 258]. На його творчість також мали вплив латинські мислителі та Отці Церкви: Плутарх, Цицерон, Горацій, Лукіан, Філон Александрійський, Климент Александрійський, Оріген, Ніл Синаїт, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник. Цим зумовлена специфіка

його філософування: переплетення ідейних сюжетів патристики й платонічного Ренесансу [233, с. 120]. Попри зацікавленість творами патристики, філософ не визнавав безумовний авторитет Біблії, приймаючи її лише за книгу «філософських притч, символів і емблем, певний ієрогліф буття», йому був притаманний неортодоксальний містичний інтерес, що дозволяє досліднику впізнавати в його творчості «безцерковний аскетизм» [233, с. 121].

Найбільшою мірою проблема стражденності у Г. Сковороди обґрунтовується в темі спорідненої праці. «Коли відняти від людини споріднене діяння, тоді їй – смертельна мука», – говорить мислитель, виокремлюючи її різновиди – нудьгу, тугу й смуток («Розмова, названа алфавіт, або буквар миру»), що є пристрастями душевно-духовного походження й проявами стражденності водночас [205, с. 432]. Нудьгу мислитель вважає найгіршою від усіх: «дух болісний», «думка нечиста», «буря люта», «біс зневіри», що відчиняє «двері» всім іншим пристрастям душі, й цілком усвідомлює їх згубну дію на людину. Саме через неспоріднену працю людина має найважчий тягар і страждання, тоді як споріднена праця приносить щастя, адже є боговгодною [205, с. 437]. На думку С. Ярмуса, повчальний характер філософії Г. Сковороди конститує її «духовість» [270, с. 177], тобто не так світоглядне, як етико-практичне значення.

Відчуття єдності зі світом і водночас нетотожності йому лежить в основі стражденності як одного з типів взаємовідношення «людина–світ». Такий тип взаємовідношення властивий українській ментальності і є типом української духовності, української культури. У світі людського буття, змодельованого Т. Шевченком за принципами міфологічного мислення, на думку дослідника М. Зайцева, виявляється онтологічна глибина стражденності української людини, що нерідко опосередкована жертвністю, тобто стражденністю з власної волі [87, с. 116]. Втім, у людини є непереборне прагнення до свободи, що виводить героїв Шевченкових творів на межу життєвого світу.

Поняття межі позначає собою принципову відмінність між цим земним світом, що у своїй загальності сповнений стражденністю, та світом іншим,

вільним від розірваності та спотворення. Становище на межі життєвого світу, що його М. Зайцев описує як ситуацію маргінальності, передбачає увідомлення шевченківською людиною можливості виходу за його межі, а отже, й подолання стражденності, що у проаналізованих дослідником творах Т. Шевченка прокреслено двома способами: шляхом нівелювання загальноприйнятих соціокультурних норм та утвердження поза межами нормативного світу (покритка, сирота) і шляхом розриву традиційних зв'язків і створення власного, принципово нового світу (світ козаччини).

Таким чином, подолання стражденності є у творчості Т. Шевченка ствердженням межового способу буття. Й отже, світ буття української людини – це світ стражденності, сповнений прагненням виходу за його межі, що передбачає свободу, волю та жертовність. «Стражденність як і воля, в системі світорозуміння Т. Шевченка підняті до рівня вищої екзистенційної цінності» [87, с. 317], – підсумовує автор.

Українська філософія є кордоцентричною та антропоцентричною, тобто такою, «яка зосереджується на переживаннях і на досвіді людського серця» [270, с. 174]. Аналізуючи твори українських мислителів, можемо пересвідчитись, що проблема стражденності належить до богословсько-філософської тематики й розробляється на матеріалі, що дається людині в досвіді сердечно-почуттєвих переживань.

За П. Юркевичем, серце – це осереддя душевних почувань, хвилювань, пристрастей різних ступенів і різновидів, серед яких радість, скорбота, сум, горе, біль, ворожість, ревності, гнів, туга, невдоволення, неспокій, млість, відчай, страх, страждання, жаль [265, с. 76]. Прикметно, що мислитель не виокремлює пристрасті із загалу психологічних явищ, між якими не встановлює жодної відмінності, що характерно в цілому для тексту Святого Письма, який він досліджує.

Вважаючи серце потаємним, найглибшим сутнісним компонентом людського єства, П. Юркевич утверджує на його основі взаємозв'язок тілесної і духовної сутностей, однаково причетних до страждання: «Коли людина



страждає духовно, то це тілесне серце зрушає з місця свого (Йов. 37, 1)» [265, с. 78]. Зосереджуючись основним чином на розробці містичних характеристик серця, філософ не визначає ні причини страждання, ні його наслідків, однак в цілому можна стверджувати, що в його міркуваннях прояви стражденності мають сутнісні ознаки, оскільки їх вмістилищем є серце як сутнісний компонент людського єства.

Багато українських мислителів, зокрема і П. Юркевич, екзистенційною рисою української філософії вважають тугу. З цього приводу С. Ярмусь зазначає: «Кінчаючи згадку духових ідей Юркевича, я не навмисне вставив елемент туги; цей елемент просто належить до існуючого стану речей і до даного прогресу мислі, бо тон туги вже в Юркевича був – якщо не в його свідомості, то в його передчуваннях» [270, с. 179].

Туга стає домінуючим концептом у філософії М. Шлемкевича («Загублена українська людина») і «сам Шлемкевич був живим символом тієї загубленої й осамітненої людини, за яку він виступав у своїх виданнях і працях» [270, с. 180]. Зв'язок туги з темою стражденності висновується через біль як найперший показник хвороби, нездорового устрою людської природи, ознаками якої є загублення, осамітнення, упослідження. Туга в М. Шлемкевича («Душа і пісня») пов'язана з душею, саме душа є вмістилищем туги й завданий нею неспокій і біль розповсюджується на всю істоту людини [259, с. 48].

С. Ярмусь, називаючи тугу виразником нестачі «духовості» (категорія, що позначає активність людини в напрямку задоволення ідеальних релігійних потреб), проектує її у площину релігійності [270, с. 183]. А тому стражденність у формі туги можна вважати виразником релігійності українця. Туга також є екзистенціалом, що виражає напругу внутрішнього життя української людини, ознаками якого є поєднання розуміння ідеальних релігійно-моральних засад та усвідомлення їх недосяжності.

Знаковою для українського православ'я є творчість релігійного мислителя, викладача Київської духовної академії В. Екземплярського, яка випала на першу половину ХХ століття. У концепції В. Екземплярського смисл життя

пов'язаний із розумінням необхідності преображення свідомо обраної стражденності в духовні цінності, що стає предметом суб'єктивного морального підґрунтя.

У світлі цього етичного вчення прояви стражденності постають таємницею, яка розкривається через протиставлення всеблаженства Божого і страждаючого Його творіння, всеблагості Божої і моря людської скорботи й печалі, всемогутності Божої й ницості, недосконалості творіння. Наявність стражденності в людському бутті пояснюється відсутністю гармонії у світовому житті, а також випробуваннями християнської любові перед лицем горя і страждань «тварних» істот.

Проте, «великі скорботи перетворюються в чисту святу радість. Християнське юродство виявляється силою, що перемагає світ» [263, с. 29]. Незважаючи на неусувність і непроясненість стражденності в людському бутті, вона є творчою і духоносною. Таємниця стражденності в житті людини розкривається в юродстві християнської любові (у його новозавітному значенні, як зречення світу): «Юродство любові християнської в тому, що вона через велику таємницю приводить до примирення з Богом» [263, с. 34].

В. Екземплярський переконаний, що юродство – це не просто одна із форм здійснення християнського ідеалу на кшталт чернецтва, але має загальнообов'язкове значення: є супутнім всякому послідовному втіленню християнських істин у життя. Тим паче, що «без юродства не можна бути християнином» [262, с. 64]. Мислитель підкреслює, що слідування заповідям Христа уявляється безумством в сучасному християнському світі, але саме в цьому полягає сила і мудрість християнства. При цьому стражденність у різних виявах стає неодмінною супутницею християнського життя, у якому існують благочестиві наміри. Єдино справжнім горем є втраталюбимих ближніх [263, с. 28], – вважає В. Екземплярський.

Літургійний аспект стражденності наявний у творах українського богослова XIX ст., просвітника, автора численних духовних творів єпископа Віталія (Василя Гречулевича). Його праця «Божественна літургія» є зразком православної екзегетики, що містить тлумачення і роз'яснення чину літургії. У ній єп. Віталій наголошує, що літургія відображає смисл страждань Ісуса Христа, завдяки чому відкривається справжній сенс страждань християн, а це дає надію на спасіння всьому людству. Зусібіч окреслений тісний зв'язок

священнодійства із Євангелієм доводить, на думку єпископа Віталія, що літургія як богослужіння є витвором самого Духу Божого, який керував духом богоносних Отців (Василія Великого та Іоанна Златоуста), хранителів Апостольського передання, прийнятого від самого Ісуса Христа [36, с. 202]. Тобто літургія створена для тілесної та душевної користі християнина та для прославлення Святої Трійці.

Професор Київської духовної академії, знаменитий проповідник, архієпископ Херсонський і Таврійський Інокентій (Борисов) написав чимало проповідей, присвячених роз'ясненню сутності й походження гріха, смерті, людського страждання і скорботи, щоразу підкреслюючи надзвичайну важливість того способу християнського життя, яким є несення свого щоденного хреста.

Зокрема, у проповіді «Слово в неділю ваїй» єпископ наголошує на необхідності несення хреста: «Слід привчити серце своє до того, щоб воно вміло відчувати гіркоту світських радощів і насолоду втрати християнської, вміло радіти в стражданні, вважати придбанням втрату: це складе хрест для гріховного серця, яке тепер не може без здригання і чути про скорботи й хрест» [108, с. 320]. Взяти свій хрест означає також взятися за умертвіння пристрастей, приборкання гордоців і стримування від всього того, що приносить життєву насолоду.

Архімандрит Василій (Пронін) («Чернечий збірник») розрізняв два види гріха: першородний та особистий. Гріх має декілька моральних значень. Це передусім порушення морального закону, який знаходиться в серці кожної людини, викритий совістю. По-друге, це нестримне хотіння людини і диявола, а тому непослух по відношенню до Бога й порушення абсолютного морального закону. Важливою є заувага про те, що «гріх не має буття в собі, гріх не є творіння Боже. Здійснити гріх – це властиво немочі людській, але перебувати в нерозкаянні – це справа диявольська» [31, с. 8]. Засобом виправлення гріха є покаяння. Гріх спричиняє безнастанну боротьбу в серці замість спокою. Крім того, він безобразний, а тому спричиняє душевні рани.

У філософських міркуваннях Луки Войно-Ясенецького серце є не лише органом почуттів (серце болить, страждає, тужить, радіє, відчуває), але й органом мислення, а також сприйняття божественних Одкровенень, спілкування людини з Богом, а відтак, органом вищого пізнання [145, с. 30]. Крім того,

«серцем здійснюються вищі функції духа людського – віра в Бога і любов до Нього» [145, с. 37]. Серце є індикатором духовного стану людини.

Тиха радість, глибокий спокій і відчуття тепла є показниками благодатного душевного устрою, натомість смутна тривога, холод і безпричинний неспокій свідчать про вплив на серце духу сатани і бісів. Усе це вказує також на те, що серце є осередком стражденності, представленій почуттями і дією волі (у серце входять і з серця виходять помисли, почуття, думки, тощо). Стражденність є засобом духовного вдосконалення, яке закладено в людині законом безкінечного вдосконалення духу, який заснований на припущенні вічного безсмертного існування духу.

Перебуваючи під впливом теорії про трансцендентальну природу людини І. Канта («Марення духовидця», «Розенкранц») і знайшовши підтвердження цій ідеї в історії філософії, Л. Войно-Ясенецький ствердив зв'язок між стражденністю і пробудженням внутрішньої трансцендентальної свідомості, яка проявляється у формі внутрішнього блаженства.

Мислитель пов'язав деякі прояви стражденності (страждання, муки, хвороби, наркотичні отруєння, сон) із згасанням нормальної діяльності мозку і феноменальної свідомості, які стають засобами розкриття скритої надсвідомої діяльності, трансцендентальної свідомості [145, с. 147]. Незаперечною ілюстрацією цього є приклад виснажливих хвороб із житій багатьох святих, аскетичних подвигів анахоретів, відлюдників, пустельників, стовпників, за допомогою яких вони гамували свої пристрасті та враження від мирського життя, заглиблюючись пильнуванням, постом і молитвою у таємниці духа.

Для української філософії характерне моністичне бачення співвідношення душі, тіла й духу: «... все життя нашого тіла і душі, всі думки, почуття, вольові акти, які мають начало в сенсорних сприйняттях, найтіснішим чином пов'язані з життям духу» [145, с. 159], а це закладає підвалини до уявлення про людину як цілісність. При цьому життя мозку і серця, всіх органів тіла підпорядковані потребам духу, його самовизначенню в напрямках добра чи зла, що продовжується також за межами життя, у вимірі безсмертя, – вважає мислитель.

Архієпископ Антоній (Голинський-Михайловський) останні роки життя прожив в Україні, де в кінці 50-х рр. XX століття написав працю «Про молитву Ісусову і божественну благодать», в якій популяризує ісихастську практику – умне діяння, основною складовою якого є молитва Ісусова: «Господи Ісусе

Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного» [11, с. 16]. Видів або ступенів цієї молитви є декілька, залежно від яких вона буває словесною, умною діяльною, умно-сердечною діяльною, умно-сердечною самодвижною, умно-сердечною чистою, зоровою.

Дослідниця О. Забужко вказує на екзистенціаль страждальності, притаманний творчості І. Франка, пов'язаний із феноменом «будительства» нації українською інтелігенцією 90-х років XIX століття. У кожній поетичній збірці І. Франка («Мій Ізмарагд», «Із днів журби», «Sempre tigo») виразно проступає ідея страждання як «фатального приділу українського інтелігента – будителя» [83, с. 66]. Тісний взаємозв'язок страждання і долі (зневіри, докорів сумління, журби, горя тощо) у творчості І. Франка свідчить про розуміння ним стражденності в якості характеристики земного існування, яке поет намагався приховати, «емоційно зняти власну пророчу страждальність, заглушити, «заізолювати» її ймовірний громадський вплив» [83, с. 67], але воно натомість лише виказувало його власну екзистенцію стражденності.

Аналізуючи творчість Г. Сковороди, М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка, українські дослідники XIX ст. Є. Онацький, О. Кульчицький, І. Мірчук, М. Шлемкевич, Д. Чижевський, М. Грушевський звертають увагу на рису чуттєвості української людини як формотворчу основу її моральності, духовності, констатують перевагу чуттєво-емоційного елемента над розумовим.

Як поняття, стражденність набуває знаково-символічного смислу в українській філософській думці. На думку О. Потебні, кожне слово відображає історію пізнавальної діяльності людини. А наш сучасник С. Кримський зауважує: «Всяка репрезентація буття є мовною, і тому світ є доступним пізнанню як певний дискурс» [130, с. 179]. Наявність в українській мовній культурі поняття стражденності свідчить про об'єктивування чуттєвих знань та даних індивідуального психічного життя, що присутньо складають зміст людського пізнання та самопізнання. Стражденність постає виразником внутрішнього духовного досвіду українця, символіко-смысловим еквівалентом якого є, зокрема, напружена фізична і духовна праця для преображення дійсності й світу власного буття.

В основі українського народного характеру лежить глибоке почуття. Засновуючись на чуттєвості, страждання світобачення українського народу є запорукою його душевності й духовної цілісності, – переконаний Є. Онацький.

Технічний поступ, на думку Є. Онацького, становить суттєву загрозу людській духовності, оскільки в ньому автор вбачає «безумовний занепад вищих емоцій і самого почуття людяності» [179, с. 7]. Знецінення, нівеляція чуттєвості спричиняється до деморалізації й духовного збідніння: «У своєму чуттєвому осамітненні людина втрачає свою душу, яка сохне і губить фізіологічний субстрат всякої духовної ініціативи» [179, с. 8]. Нівеляція чуттєвості становить суттєву загрозу цілісності людини, адже може призвести до втрати в ній особистісного начала.

Колективність, у якій нищиться й розчиняється особистісне в людині, позбавлене духовного ядра, тому становить собою небезпеку суспільству. Незважаючи на домінанту емоційності в українському національному характері, українська філософська думка цілком не позбавлена раціональної складової, навпаки, раціональність оздоровлюється емоційністю: «... там, де емоції не відіграють жадної ролі, де панує лише безжалісна суха логіка, – там панує й логічна смерть ...» [179, с. 8], – зауважує Є. Онацький, вважаючи, що емоції здатні стимулювати процес пізнання.

Почуття страждання (та інші почуття, що представляють сферу «афектів і настроїв»), згідно з О. Кульчицьким, належать до «ендотимних» (внутрішніх, глибинних) підвалин людського єства, завдяки яким стає зрозумілою особистісна своєрідність окремого індивіда та народу в цілому. О. Кульчицький обґрунтовує єдність пізнання і переживання світу, що характерне для багатьох націй, в тому числі й української.

Стражденність розгортається тут як плацдарм протистояння двох варіантів світовідчуття, на тлі якого почуття страждання виступає принципом пізнання світу [132, с. 160] й відтак, стражденність оформлюється в гносеологічний принцип світорозуміння.

Проблема стражденності у Д. Чижевського проявляється через безупинну боротьбу протилежних тенденцій, що послідовно виявляють себе в українській філософії з найдавніших часів і до теперішнього стану розвитку філософського знання. Ця боротьба розкривається як протистояння протилежних позицій універсального та одиничного: «вселюдського», «наднаціонального», «надчасового» до «індивідуального», «окремішного».

У Д. Чижевського це протистояння набувало вигляду стремління раціонального до романтичного («розум не є здібний зрозуміти життя, як

воно є, до кінця» [246, с. 8]. Почуття «величного» породжує «неспокій», а страждання сполучається зі свободою, при цьому Д. Чижевський відзначає відсутність упереджень перед сполученням протилежностей. Отже, для Д. Чижевського почуття, емоції є шляхами пізнання світу та самопізнання.

Таким чином, українській філософії, що є спадкоємицею європейської філософської культури, притаманна онтологічно-екзистенційна концепція стражденності. Стражденність, засновану на чуттєвості і представлену низкою її модальних форм, покладено в основу морального самовдосконалення українця та пошуку його власної ідентичності. Через трансформативні форми стражденності: терпіння, покаяння, співстраждання, милосердя, лагідність, любов досягаються вищі цілі буття, реалізується призначення життя українця як християнина – спасіння та богоуподібнення.

### **Висновки до розділу 3**

Онтологічне підґрунтя проблеми стражденності у філософській думці киеворуської доби X – XIII ст. формується згідно з принципами полемічного утвердження православної віри в контексті експлікації біблійного та святоотцівського учень про творення світу та гріхопадіння першолюдини (Володимир Мономах, Іларіон, Феодосій Печерський, Нестор Літописець, Климент Смолятич, Кирило Туровський) й відображається у положенні про принципову відмінність між людиною і Богом, моральну недосконалість людини.

Тема стражденності в давньоруській свідомості закорінена в аскетичній проблематиці візантійського зразка, у межах якої виразно проявляє себе домінантною рефлексія на подолання сутнісної нерівноправності людини й Бога, а також згладження онтологічних наслідків першородного гріха та їх виправлення засобами духовного праксису.

У концепції киеворуських мислителів подолання людської гріховності виявляється співмірним зі святоотцівським (Василія Великого, Григорія Ніського, Григорія Богослова, Іоанна Дамаскіна) та ісихастським (Іоанна

Синайського, Діонісія Ареопагіта, авви Дорофея, Ісаака Сиріна, Максима Сповідника, Симеона Нового Богослова, патріарха Калліста) розумінням боротьби з гріхами та пристрастями. Воно відображає шляхи обоження людини, приведення до первісної досконалості та відновлення втраченого зв'язку з Богом, тобто засноване на віроучительному світогляді.

Усе це утверджувало проблему стражденності не так через констатацію сутнісних наслідків гріхопадіння та способу закономірного людського існування, як обґрунтування способів духовного вдосконалення та продукування морально-дидактичних і практичних засобів відповідно до цієї мети.

У цьому сенсі виразником взаємозв'язку двох типів православної культури (києворуської і візантійської) є агіографічна література з її ідеалом діяльного духовного життя – подвигу (Києво-Печерський патерик, Життя Бориса і Гліба). Стражденність у формах болю, страждання, муки тощо є онтологічним підґрунтям подвигу (страстотерпства, мучеництва, юродства, стовпництва, затворництва та ін.) як граничного напруження людських сутнісних сил, завдяки чому відбувається трансформація страждених формоутворень у добродієність та реалізація сенсу життя й високих духовних ідеалів (богоуподібнення, спасіння, досягнення святості).

Виразником стражденного устрою людської природи в українській філософській традиції XVII століття є дух, душа, тіло, серце, розум. Численні переклади творів святих Отців в Україні свідчать про рівновагу есенційного й екзистенційного модусів стражденності, яка полягає у подоланні розірваності буття, відновленні його онтологічної цілісності й можливості гармонійного спільного перебування у бутті створених істот і Бога для гармонізації внутрішнього і зовнішнього у природі людини.

Відповідно до цього зразка святоотцівської духовності мислили Іван Вишенський, Іов Почаївський, старець Артемій, Клірик Острозький, Ісайя Копинський, релігійні поети середини XVII століття, які вважали стражденність не лише невід'ємним засобом християнського благочестя



(здобуття терпіння, сили духу, безпристрасності, пересвідчення у Божому промислі), але й самим способом християнського життя, уособленим в ідеї тісного шляху спасіння як богоуподібнення, наслідування Бога (святості) та єднання в Бозі.

Смисл стражденності як прямого засобу спасіння, а також ідею преображення буттєвої стражденності в духовній діяльності (передусім, у боротьбі з пристрастями та в практиці Ісусової молитви) відкриваємо у творчості Паїсія (Величковського), де найповніше виявляється синтез есенційного та екзистенційного модусів цієї проблеми.

Розкриття теоретичного змісту стражденності відбувається в самому житті подвижника як безперервній духовній діяльності, скерованій на перемагання і преображення не лише страждених проявів буття, але й цілої людини. Саме такий виклад проблеми стражденності найбільшою мірою ілюструє морально-практичний вимір української релігійно-філософської думки, вагомими джерелами якої є святоотцівська ісихастська традиція.

В українській релігійно-філософській думці усі форми подвижництва вважаються шляхами досягнення святості, що є водночас і модифікаціями стражденності (апостольство, святительство, преподобництво, праведництво, мучеництво, страсотерпство, юродство, старецтво, паломництво, відлюдництво, затворництво, стовпництво та ін.), адже всі вони мають своїм змістом свідоме перетерплювання страждань та інших її проявів (болю, муки, скорботи, печалі, туги тощо).

Збагачуючись реформаційною, ренесансною, схоластичною та модерною філософією, проблема стражденності в українській релігійно-філософській думці XVII – XVIII століть експлікується в рисах ортодоксальності (відповідно до православного віровчення, в тому числі й ісихастської духовної традиції), й відтак, не позбавлена теологічності, катехитичності, що виявляє симбіоз релігійних, теологічних і філософських ідей.

Константність проблеми стражденності в українській антропологічній думці знаменує ідея піднесення моральної діяльності індивіда, супроводжувана

ідеалами Нового Адама, внутрішньої людини, засобами досягнення яких є перетерплювання стражденності як наслідку гріха (Л. Баранович, Д. Туптало, П. Могила, С. Косов, І. Гізель, М. Козачинський, Г. Сковорода), ідея наслідування Христа, різновидом якої є співучасть у божественних стражданнях (пасійні драми).

В експлікації проявів стражденності людського буття найбільш виразного звучання здобуває модус екзистенційності у Г. Сковороди, Т. Шевченка, П. Юркевича, М. Шлемкевича, В. Екземплярського, Віталія (Гречулевича), Інокентія (Борисова), Василя (Проніна), Антонія (Голинського-Михайловського), Л. Войно-Ясенецького), оприявнений містично-кордоцентричним, а також літургійним ухилом у філософуванні. Низка проявів стражденності (скорбота, сум, горе, біль, ворожість, гнів, туга, неспокій, млість, відчай, страх, страждання, нудьга, жаль) є ознаками сутнісного в людській природі (серця, душі, духу, тіла).

Стражденність є світоглядним аспектом української духовної культури XIX – XX століть, відображеним в українській ментальності й опосередкованим в багатьох її характеристичних рисах, таких, як емоціоналізм, релігійність, інтровертизм, моральнісність, ідеалістичність, універсальність, індивідуалізм. Найбільш характерними психо-емоційними реакціями у світовідчутті українця є туга, страждання, біль, журба, самотність, які присутньо являють собою модифікації стражденності, що знаходить експлікацію у філософській рефлексії Є. Онацького, О. Кульчицького, М. Шлемкевича, Д. Чижевського, та ін.

## ВИСНОВКИ

Керуючись результатами практичного дослідження, здійсненого на матеріалі святоотцівської IV – VIII ст., візантійської ісихастської традиції VIII – XIV ст., а також теоретичної спадщини зарубіжних, вітчизняних богословів та релігійних мислителів XIV – XX ст., можна з впевненістю стверджувати наявність потужної традиції осмислення та інтерпретації стражденності.

1. У процесі дослідження встановлено, що формування проблеми стражденності у західноєвропейському релігійно-філософському дискурсі відбувалося відповідно до визначальних для кожної доби позицій та принципів: діалектичності й антиномічності щодо розуміння людського буття (античність); пантеїзму, теоцентризму, креаціонізму та Одкровення (східне середньовіччя); з позиції божественного передвизначення і свободної волі людини, згідно з принципом гріхопадіння та його екзистенційного переживання, з позиції містичного способу богопізнання (західне середньовіччя). Основними джерелами конституювання проблеми стражденності як для західної (католицької) релігійно-філософської думки, так і для східної (православної), стала пізньоантична та східна святоотцівська традиції.

На основі етимологічного та семантичного аналізу встановлено змістовно-смісловий обсяг поняття стражденності, ґрунтований на лексичній та ідейній (релігійно-філософській) близькості понять «пристрасть» і «страждання», що є автентичними значеннями грецького «πάθος». Його багатокomпонентну контамінаційну структуру складає сукупність сучасних семантичних значень грецьких (πάσχω, πάθος, πάθη, πάθημα тощо) та старослов'янських (страсть, страданіє, страдальчество, страдательство тощо) відповідників лексем «пристрасть» і «страждання», а саме: біль, пристрасть, гнів, страждання, печаль, труд, подвиг, подвижництво, мука, мучеництво, хвороба, горе, лихо, біда, знемога, скорбота, тіснява, стогін, зневіра, туга, скруха, пригніченість, нещастя, бідування, співчуття, милосердя, терпіння.

2. Онтологічні засади стражденності в православній релігійно-філософській думці ґрунтуються на метафізичному вченні про первинний поділ всього сущого на «тварне» (створене) і «нетварне» (нестворене), яке успадкувала вже першолюдина Адам. Щодо цього вчення (відображеного у Святому Письмі, спадщині святих Отців та творах православно орієнтованих релігійних філософів різних часів) помічено три аспекти: розмежування між Богом й усім «тварним» світом, між Богом і людиною зокрема, а також між людиною й рештою всього створеного, що супроводжуються антиномічним характером тлумачення сутності створеного світу, з одного боку, детермінованого фактичною неспівмірністю «тварного» і божественного буття, а з другого, – передвизначеного їх єдністю.

Онтологічність (буттєвість), як світоглядна риса православ'я, справила найбільший вплив на осмислення стражденності як есенціалу в категоріях розірваності, розділення, розщеплення, нерівноправності, неспіввимірності, відмінності тощо (В. Зеньковський, М. Лосський, В. Лосський, С. Хоружий, П. Сержантов, С. Аверинцев, Т. Буткевич, Софроній (Сахаров)), а також відобразилася у зустрічній проекції людської екзистенції, супроводжуваний свободою людини, спрямованої на відновлення цілісності, дорозділення «тварного» і «нетварного», возз'єднання (всеєдності), подолання наслідків першородного гріха, що реалізується у основних віросповідних принципах та ідеалах: богопізнання, богоуподібнення, спасіння, обоження.

Будучи експлікованим як причина сутнісних трансформацій у природі людини, що призвели до виникнення пристрастності й гріховності, концепт першородного гріха є засадничим у ствердженні есенційності стражденності. У святоотцівській ісихастській традиції відбувається своєрідна онтологізація пристрасті й гріха, ствердження можливості їх подальшого осутнення, укорінення в природі людини, що актуалізує в ній зворотню рефлексію з приводу необхідності звільнення від чуттєвості, боротьби і подолання пристрастності, викорінення гріховності, досягнення ідеалу безпристрастності.

3. Конституювання стражденності як екзистенціалу в православному дискурсі відбувається в контексті проблем людського існування, які

засвідчують спрямованість людини на подолання висхідного онтологічного протиставлення між собою та іншими створеними істотами, між собою і Богом. Відтак, у екзистенційному модусі стражденності визначається як сукупність проявів дії пристрасті й гріха в природі людини та їх наслідків, що стають специфічними способами людського існування, у якому згідно зі свободою волі наявні дві основні проекції людської екзистенції – спасіння або загибелі.

Екзистенційний модус стражденності розкривається у внутрішньому духовному житті християнина, виявами якого є граничне усвідомлення гріховності й необхідності покаяння, молитовна практика, участь у церковних таїнствах, що є складовою частиною: внутрішнього праксису й аскези як духовного подвигу (Ісаак Сирін, Григорій Палама, Силуан Афонський, С. Сахаров, О. Осипов, І. Алфеев), екзистенційної діалектики (Х. Яннарас, С. К'єркегор, І. Зізіулас, Кипріан (Керн), Софроній (Сахаров), А. Сурожський, С. Хоружий, Б. Вишеславцев, В. Розанов), моральної та смислотворчої діяльності (О. Поздєєвський, В. Екземплярський, І. Ільїн, С. Франк, В. Марцинковський), діалектики свободи (В. Зеньковський, М. Бердяєв).

В аскетичній традиції стражденності набуває і прямого духовного змісту, виявляючи екзистенційний спосіб досягнення високих духовних ідеалів, хоча завжди залишається онтологічно опосередкованою пристрастністю як сутнісною характеристикою людини. Екзистенціалами стражденного способу буття людини є пристрасть, гріх, втрата, туга, страждання, скорбота, плач, відчай, богопокинутість, боротьба, смуток, сум за Богом, смисл життя, смерть, мука тощо, які здатні бути духовним дороговказом людині на шляху до реалізації релігійно-моральної мети: надбання віри, надії, любові, смирення та ін. християнських чеснот, а також досягнення далеких трансцендентних цілей: обоження, богоуподібнення, богопізнання, спасіння тощо.

4. Константність проблеми стражденності в православному дискурсі засвідчує наявний розмисел православних авторів різних часів у творах апологетичного, полемічного і філософського змісту щодо необхідності подолання сутнісного протиріччя між буттям людини і Бога, що демонструється екзистенційно, в існуванні людини.

Встановлено, що проблема стражденності у православній філософії сформульована як антиномія: з одного боку, вона виражає недосконалість «тварного» світу і людини, уособлює її, а з другого, – є дороговказом до досконалості, вічного буття і засобом спасіння. Незмінно виражаючи одну із сторін людського існування (наслідки першородного гріха у вигляді схильності до гріхів, хвороб і смерті), стражденність уособлює собою протиприродний стан, поступовий вихід з якого має значення наближення до надприродного божественного буття.

У контексті космологічного, гносеологічного, сотеріологічного, есхатологічного аспектів православного віровчення та антропологічної рефлексії усталюється думка про необхідність та можливість подолання, трансформації (преображення) пристрастності та проявів стражденності у духовні чесноти й пропонуються певні способи духовного становлення й реалізації буттєвого призначення людини: щоденне несення хреста, боротьба з пристрастністю, гріховністю та наслідками гріха, молитовна практика, участь у церковних таїнствах. Крізь призму високих духовних цілей, сформульованих у православному дискурсі, обоження, богоуподібнення, богопізнання, спасіння є не лише заданими онтологічними прототипами стражденності, а й власне способом людського існування, його процесуальністю, вираженою різноманітними проявами стражденності.

5. Стражденність в українській морально-релігійній філософії є антиномічним концептом. Передусім, це свідчення об'єктивності світоустрою як справедливої відплати за людське гріхопадіння, тому на противагу до цього розуміння формується моральний ідеал доброчесності, що включає в себе осуд гріховності й терпіння страждання і всілякої скорботи, опанування пристрастей, виховання терпіння, смирення, любові до ближнього (співчуття, милосердя, співстраждання) й любові до Бога аж до бажання повного з'єднання з Ним. Водночас в українському православ'ї стражденність набуває високого духовного сенсу, трансцендентальних якостей, стаючи засобом реалізації найвищої мети християнського життя – уподібнення Христу-Богу. Саме таке розуміння домінує в києворуській книжній культурі (Володимир Мономах,

Іларіон, Феодосій Печерський, Нестор Літописець, Климент Смолятич, Кирило Туровський), яка ставить наголос на взірцевій аскетичній практиці (подвигу) християнського життя. Таким чином, проблема стражденності у творчості українських мислителів суголосна з ортодоксальною православною духовністю й відображає корінний зв'язок києворуського православ'я з аскетичною візантійською традицією.

У розумінні українських мислителів досягнення стану духовного наближення до Бога відбувається у повсякденному існуванні людини. Саме тому екзистенційний модус стражденності розкривається як реалізація філософсько-релігійних ідей, що обґрунтовують духовні ідеали, у дійсному способі життя. Рисами екзистенційності стражденності є сповідництво, наслідування Христа, прийняття факту першородного гріха, визнання необхідності боротьби з пристрастями, що продукуються подвижництвом як святістю у багатьох його різновидах (апостольство, святительство, преподобництво, праведництво, мучеництво, страсотерпство, юродство, старецтво, паломництво, відлюдництво, затворництво, стовпництво).

6. Виявлено діалектичну єдність між есенційною та екзистенційною тенденціями щодо експлікації проблеми стражденності в українському православно-антропологічному дискурсі XVII – XX століть. Есенційний (сутнісний) модус стражденності у міркуваннях українських книжників виявляється сумісним з їх уявленнями про досягнення високих духовних цілей засобами містико-аскетичної діяльності, що передбачає боротьбу з пристрастями й преображення проявів стражденності у християнські чесноти. Відповідно екзистенційний модус виявляється шляхом вибору способу духовного життя подвижника як актуального обоження, наслідування Христа тощо у його безперервності (поєднанні прижиттєвих духовних зусиль із посмертним існуванням).

Концептуальні підходи до розуміння проблеми стражденності в українській православної антропології (Іван Вишенський, Іов Почаївський, старець Артемій, Клірик Острозький, Ісайя Копинський, Паїсій (Величковський) проявляються в ідеях тісного шляху спасіння, наслідування

Бога, богоуподібнення й обоження (змістом яких є боротьба з пристрастями й терпіння різних проявів стражденності).

Рівновага есенційного та екзистенційного способів вираження проблеми стражденності відображається в світогляді українського бароко XVII – XVIII століть (І. Галятовський, Л. Баранович, Димитрій (Туптало), Г. Сковорода). Поширення ренесансних антропоцентричних і гуманістичних ідей сприяло переорієнтації релігійно-філософської думки, в надрах якої міцнів світський погляд на стражденність людського буття як фактичність у багатоманітності своїх проявів-наслідків гріхопадіння, а також можливість їх подолання без аскетичного зречення світу й цінностей земного життя.

Стражденність розкривається через світовідчуття й світорозуміння шляхом екзистенціального (психо-емоційного) переживання дійсності: у відчутті недостеменності зовнішнього світу, несправжнього буття, загрозливої реальності, суперечностей внутрішнього світу людини тощо. Крізь призму філософських ідей М. Максимовича, Є. Онацького, О. Кульчицького, Б. Цимбалістого, М. Шлемкевича, Д. Чижевського, І. Мірчука, І. Нечуя-Левицького, М. Грушевського, М. Костомарова прояви стражденності співвідносяться з рисами національного психологічного характеру: глибокою емоційністю, почуттєвістю, релігійністю, духовністю, моральністю. Основними екзистенціалами національного характеру в цих авторів є боротьба, гнів, туга, неспокій, біль, страждання, самотність, журба. Стражденність набуває екзистенційної ваги завдяки свідомій настанові на їх подолання і трансформацію, що реалізується у трансцендентальних формах: терпінні, вірі, надії, любові, свободі, співчутті, жертвності, волі, через які конструює себе як глибинна внутрішня спонука духовного розвитку української людини.



## Список використаних джерел і літератури

1. Августин Аврелий. О бессмертии души / Блаженный Августин. – Москва : АСТ, 2004. – 511, [1] с. – (Philosophy).
2. Августин Аврелий. Сповідь / Святій Августин. – 3-тє вид. – Київ : Основи, 1999. – 319 с.
3. Аверинцев С. София – Логос : словарь / Сергей Аверинцев. – Киев : Дух и литера, 2006. – 912 с.
4. Аксенов-Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой... Парадигма любви в русской философии троичности / прот. Михаил Аксенов-Меерсон. – Адапт. и доп. для рус. изд. – Киев : Дух и литера, 2007. – 323 с.
5. Александр. Акты св. мучеников и религиозно-нравственное значение их / сост. свящ. Андрей Светлаков. – Изд. 2-е, испр. – Москва : тип. О-ва распространения полезных книг, 1889. – 47 с.
6. Алфавит духовный / [святителя Димитрия Ростовского]. – Москва : Аксиос, 2002. – 318 с. – (Развитие духовности, культуры и науки).
7. Аляєв Г. Є. Філософський універсум С. Л. Франка : персоналістична метафізика всеєдності в горизонтах нової онтології ХХ століття / Г. Є. Аляєв. – Київ : Парапан, 2002. – 368 с.
8. Амфилохий. Человек – носитель вечной жизни / митроп. Амфилохий (Радович). – Москва : Изд. Сретенского монастыря, 2005. – 304 с. – (Православное богословие).
9. Андрос Є. І. Бівалентність людського єства та проблема метафізичного зла / Є. І. Андрос // Грані людського буття : позитивні та негативні виміри антропокультурного / Є. І. Андрос [та ін.]. – Київ, 2010. – С. 6 – 86.
10. Антоний. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы / митр. Антоний (Храповицкий) // По образу Святой Троицы : сборник богослов. статей. – Сергиев Посад, 2009. – С. 5 – 36.

11. Антоний. Путь умного делания. О молитве Иисусовой и Божественной благодати / архиеп. Антоний (Голынский-Михайловский). – [Б. м.] : Укр. православная церковь, Полтав. епархия, Спасо-Преображенский Мгарский монастырь, 2004. – 368 с.

12. Аристотель. Нікомахова етика / Аристотель. – Київ : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.

13. Афанасий Александрийский. Творения иже во святых отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского. – Москва : в тип. В. Готье, 1854. – Ч. 4. – 530 с.

14. Балух В. Богословсько-етичні погляди Августина Блаженного / Василь Балух // Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки / за ред. В. О. Балуха. – Чернівці, 2010. – С. 39 – 59.

15. Бальтазар Х. У. фон. Вселенская литургия. Преподобный Максим Исповедник : (продолжение) / Х. Урс фон Бальтазар // Альфа и омега. – 1998. – № 16. – С. 108 – 140.

16. Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. – Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2003. – 620, [4] с. – (Philosophy).

17. Бердяев Н. А. Самопознание / Николай Бердяев. – Москва : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2005. – 638, [1] с. – (Антология мысли).

18. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – Москва : Правда, 1989 – 607 с.

19. Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря / Н. А. Бердяев. – Москва : Республика, 1995. – 383 с.

20. Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму : Вадим Іванов / Євген Бистрицький // Філософсько-антропологічні студії. – 2003. – 2003 : Пізній радянський марксизм та сьогодення. – С. 4 – 19.

21. Бичко Б. І. Екзистенційно-персоналістські тенденції релігійного антропологізму М. Бердяєва / Б. І. Бичко // Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – 2003. – Вып. 1 :

Метаморфози свободи : спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі : (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва). – С. 200 – 205.

22.Бичко І. В. Людина як екзистенція / І. Бичко // Людина та її дійсність : філос.-антропол. дослідження / Ін-т філософії, логіки і соціології. – Львів ; Одеса, 1997. – С. 12 – 18.

23.Біблія, або Книги Святого Письма Старого і Нового заповіту із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладена. – Біблійна ліга України : World wide printing, 2001. – 1523 с.

24.Бобринский Б. Сердечная молитва перед лицом страдания / протопресвитер Борис Бобринский // Личность и традиция : аверинцевские чтения / сост. К. Б. Сигов. – Київ : Дух і літера, 2005. – С. 89 – 102.

25.Борозенец Т. А. Теологическая диалектика сущего. Философские главы / Т. А. Борозенец. – Киев : Парапан, 2010. – 252 с.

26.Булгаков С. Догмат и догматика / прот. Сергей Булгаков // Живое предание : православие в современности / Свято-Филарет. моск. высш. православ.-христ. шк. – Москва, 1997. – С. 8 – 25.

27.Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви / С. Н. Булгаков. – Киев : Лыбидь, 1991. – 235 с.

28.Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение / Т. И. Буткевич. – Киев : Пролог, 2007. – Т. 1. – 314 с. – (Богословская библиотека).

29.Буткевич Т. И. Зло, его сущность и происхождение / Т. И. Буткевич. – Киев : Пролог, 2007. – Т. 2. – 264 с. – (Богословская библиотека).

30.Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Е. К. Быстрицкий. – Київ : Наук. думка, 1991. – 200 с.

31.Василий. Собрание трудов / архим. Василий (Пронин). – Ужгород : Патент, 2010. – Т. 1 : Жизнеописание ; Научные и богословские исследования. – 432 с.

32.Василий Великий. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Избранное. – [Минск] : Харвест, 2003. – 701, [1] с.

33.Вениамин. Божественная любовь по учению Библии и православной церкви : (опыт раскрытия нравственной стороны православ.-христиан. догматов веры из начала любви) / еп. Вениамин (Милов). – Саратов : Изд-во Саратов. митрополии, 2011. – 439 с.

34.Верховской С. С. Бог и человек : учение о Боге и богопознании в свете православия / С. С. Верховской. – Москва : Православ. Свято-Тихонов. гуманит. ун-т, 2004. – 464 с.

35.Византийские исихастские тексты / сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. – Москва : Изд-во Москов. патриархии Русской православ. церкви, 2012. – 560 с. – (Творения святых отцов и учителей церкви).

36.Виталий. Божественная литургия с применением к ее священнодействиям и молитвословиям всех Евангельских воспоминаний / Виталий, еп. Острожский. – Житомир : [б. и.], 1882. – 276 с.

37.Вишенский И. Сочинения / Иван Вишенский. – Москва ; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1955. – 372 с. – (Литературные памятники / Акад. наук СССР).

38.Вышеславцев Б. Образ Божий в грехопадении / Борис Вышеславцев // Русская религиозная антропология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. – Москва, 1997. – Т. 2 : Антология. – С. 401 – 416.

39.Вышеславцев Б. Образ Божий в существе человека / Борис Вышеславцев // Русская религиозная антропология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. – Москва, 1997. – Т. 2 : Антология. – С. 380 – 400.

40.Гадамер Г.-Г. Истина і метод / Ганс-Георг Гадамер ; [пер. з нім. О. Макровольського]. – Київ : Юніверс, 2000. – 464 с. – (Філософська думка).

41.Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте / П. П. Гайденко. – Москва : Наука, 1990. – 127, [2] с. – (НКФ. Немецкая классическая философия : новые исследования).

42.Галятовский И. Ключ разума / Иоанникий Галятовский – Киев : Наук. думка, 1985. – 443 с. – (Памятники украинского языка. Серия публицистической и полемической литературы).

43.Галятовський І. Гріхи розмаїті : (трактат з етики) / І. Галятовський // Хроніка –2000. – Вип. 37/38 : Україна: філософський спадок століть. Ч. 1. – С. 263 – 286.

44.Гегель Г. В.-Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. Б. А. Фохта; отв. ред. Е. П. Ситковский]. – Москва : Мысль, 1977. – 471 с. – (Филос. наследие).

45.Геракліт. Фрагменти / Геракліт // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 4. – С. 153 – 159.

46.Горський В. С. Історія української філософії: навч. посібник / В. С. Горський. – Київ : Наук. думка, 2001. – 376 с.

47.Горський В. С. XVII сторіччя в історії української філософії / Вілен Горський // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / ред.-упоряд. : Л. Довга, Н. Яковенко. – Київ, 2005. – С. 55 – 67.

48.Горський В. С. Філософія в українській культурі : (методологія та історія) : філос. нариси / В. С. Горський. – Київ : Центр практич. філософії, 2001. – 236 с.

49.Господь всегда с тобою : по творениям святителя Димитрия Ростовского. – Москва : Благовест, 2010. – 157, [2] с. – (Святые отцы об утешении в минуту скорби).

50.Григорий Богослов. Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. – Москва : в тип. Августа Семена, 1843. – Ч. 1. – 321 с.

51.Григорий Нисский. Творения Святого Григория Нисского. – Москва : тип. В. Готье, 1861. – Ч. 1. – 469 с.

52.Григорий Нисский. Творения Святого Григория Нисского – Москва : тип. В. Готье, 1868. – Ч. 7. – 536 с.

53.Грушевський М. Історія української літератури / М. Грушевський. – Київ : Обереги, 1995. – Т. 6. – 708 с. – (Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії ; т. 1).

54. Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – Київ : Либідь, 1993. – Т. 3. – 283 с.
55. Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – Київ : Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 1. – 255 с.
56. Гуменюк С. М. Острозький православний традиціоналізм : світоглядні засади та орієнтири / С. М. Гуменюк. – Рівне : НУВГП, 2013 – 192 с.
57. Давньоруські любовудри / В. Горський [та ін.]. – Київ : Академія, 2004. – 304 с.
58. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – Москва : ГИС 1955. – Т. 4. – 684 с.
59. Даренський В. Гносеологічна парадигма християнської філософії / Віталій Даренський // Дух і літера. – 2007. – № 17 / 18. – С. 451 – 469.
60. Димитрій. Алфавит духовный : творение св. Димитрия Ростовского. – Изд. 9-е. – Москва : Синод. тип., 1889. – 160 с.
61. Димитрій. Апология в утление печали человека сущего в беде, гонении и озлоблении, вкратце сложенная, по совету Св. Ап. Павла глаголющего : «утешайте друг друга и созидайте койждо ближнего» / Св. Димитрій (Туптало) митрополит Ростовский. – Чернигов, 1716. – [40] л.
62. Димитрій. Внутренний человек, в клети сердца своего уединен, поучающся и молящся втайне / Димитрій, митр. Ростовский и Ярославский // Келейный летописец святителя Димитрия Ростовского с прибавлением его жития, чудес, избранных творений и Киевского Синописа архимандрита Иннокентия Гизеля / [подгот. текста: О. В. Кириченко, Е. А. Лукьянов]. Москва, 2000. – С. 614 – 620.
63. Димитрій. Руно орошенное : беседы и поучения, сост. свт. Димитрием Ростовским. – Санкт-Петербург. : Миръ : Шпиль, 2003. – 231 с.
64. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – Москва : Мысль, 1979. – 620 с. – (Философское наследие).

- 65.Дионисий Ареопагит. Божественные имена / святой Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 15 – 93.
- 66.Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие / святой Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 5 – 10.
- 67.Дионисий Ареопагит. Святого Дионисия Ареопагита о небесной иерархии. – 3-е изд. – Москва : Синод. тип., 1848. – [2], 70 с.
- 68.Добролюбие. – Минск : Харвест, 2003. – Т. 4. – 351 с.
- 69.Добролюбіє / [пер. укр. мовою Філарета (Денисенка)]. – Київ : Вид. від. Укр. православ. церкви Київ. патріархату, 2008. – Т. 1. – 687 с.
- 70.Добролюбіє / [пер. укр. мовою Філарета (Денисенка)]. – Київ : Вид. від. Укр. православ. церкви Київ. патріархату, 2009. – Т. 5. – 599 с.
71. Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. – Изд. 4-е. – Санкт-Петербург : Синод. тип., 1871. – 417 с.
72. Дронов М. Православная аскетика и психоанализ / М. Дронов // Альфа и омега. – 1998. – № 16. – С. 248 – 275.
- 73.Дротянко Л. Г. Традиція російського космізму і постнекласична наука / Л. Г. Дротянко // Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – 2003. – Вып. 1 : Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва в сучасному дискурсі : (до 125-річчя з дня народження М. О. Бердяєва). – С. 216 – 222.
- 74.Духовное совершенствование христианина по трудам святителя Игнатия (Брянчанинова) / сост. прот. Георгий Соменок. – Киев : Издат. отд. УПЦ, 2007. – 222 с.
- 75.Дьяченко Г. М. Полный церковно-славянский словарь / прот. Г. Дьяченко. – Можайск : Отчий дом, 2000. – 1120 с.
- 76.Дьяченко Г. М. Помощник и покровитель / Григорий Дьяченко. – Москва : Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т ; [Печоры] : Свято-Успенского Псково-Печерского монастырь, 1993. – Т. 1. – XV, 412 с.

77.Ельчанинов А. Записи / Александр Ельчанинов. – Москва : Совет. Россия, 1992. – 208 с. – (Жизнь во Христе).

78.Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / С. Л. Епифанович. – Москва : Мартис, 2003. – 222, [1] с.

79.Європейський словник філософій : лексикон неперекладностей / під кер. Барбари Кассен, [Костянтина Сігова]. – Київ : Дух і літера, 2010. – Т. 1. – 576 с.

80.Жизнь и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Иова, в схимонасах Иоанна Железа, игумена и чудотворца святой лавры Почаевской, его прославление и чудеса : с прил. некоторых молитв и песнопений, употребляемых в честь его на горе Почаевской / [соч.] прот. А. Ф. Хойнацкого. – Почаев : Почаев. лавра, 1882. – 80 с.

81.Житие и писания Молдавского старца Паисия Величковского : с присовокуплением предисл. на кн. св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, соч. другом его и спостником старцем Василием Поляномерульским о умном трезвении и молитве / изд. Козел. введен. оптиной пустыни. – 2-е изд., с приб. – Москва : [б. и.], 1847. – 325 с. разд. паг.

82.Жития и подвиги святых Киево-Печерской Лавры с приложением избранных акафистов. – Минск : Свято-Елисавет. монастырь, 2005. – 495 с.

83.Забужко О. С. Філософія української ідеї та європейський контекст / О. С. Забужко. – Київ : Основи, 1993. – 124 с.

84.Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Г. Завершинский // Альфа и омега. – 1999. – № 21. – С. 167 – 180.

85.Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Г. Завершинский // Церковь и время. – 2001. – № 3. – С. 210 – 228.

86.Зайцев М. О. Особистісне буття в смисловому полі європейської культури / М. О. Зайцев. – Київ : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2007. – 200 с.



87.Зайцев М. О. Стражденність як характерна риса світу буття української людини / М. О. Зайцев // Українознавчий альманах. – 2009. – Вип. 1 : Український образ світу: особливості у світовому контексті. – С. 114 – 117.

88.Залужна А. Є. Морально-естетичні засади життєвого світу людини / А. Є. Залужна. – Рівне : НУВГП, 2012. – 238 с.

89.Зарин С. М. Аскетизм по православно-християнському учению / С. М. Зарин. – Москва : Православ. паломник, 1996. – 694 с.

90.Зеньковский В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. – Москва : Канон+, 1997. – 560 с. – (История христианской мысли в памятниках).

91.Зеньковский В. В. Проблема космоса в христианстве / Зеньковский В. В. // Живое предание : православие в современности / Свято-Филарет. моск. высш. православ.-христ. шк. – Москва, 1997. – С. 71 – 91.

92.Зизиулас И. Общение и инаковость : новые очерки о личности и церкви / Иоанн Зизиулас. – Москва : ББИ, 2012. – 407 с. – (Серия «Современное богословие»).

93.Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України ХХІ століття / С. І. Здіорук ; Нац. ін-т стратегічних досліджень – Київ : Знання, 2005 – 551 с.

94.Златоструй : Древняя Русь X – XIII вв. / сост., авт. текст, коммент. А. Г. Кузьмина, А. Ю. Карпова. – Москва : Молодая гвардия, 1990. – 302 [2] с. – (Дороги человеческой мысли).

95.Ианнуарий. Основные антропологические понятия в посланиях святого апостола Павла / архим. Ианнуарий (Ивлиев) // Православное учение о человеке : избр. статьи. – Москва, 2004. – С. 18 – 23.

96.Игнатий. Аскетическая проповедь / Игнатий (в миру Дмитрий Александрович Брянчанинов). – Минск : Лучи Софии, 2002. – 479 с.

97.Иерофей. Православная психотерапия : святоотеческий курс врачевания души / митр. Иерофей (Влахос). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 368 с.

98. Иларион. Духовный мир преподобного Исаака Сирина / игумен Иларион (Алфеев). – Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 288 с. – (Византийская библиотека. Исследования).

99. Иларион. Православие : в 2 т. / митр. Иларион. – 4-е изд. – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – Т. 2. – 976 с.

100. Иларион. Православное богословие на рубеже эпох / еп. Керченский Иларион (Алфеев). – Изд. 2-е, доп. – Київ : Дух і літера, 2002. – 536 с.

101. Иларион. Таинство веры : введ. в православ. догмат. богословие / иеромонах Иларион (Алфеев). – Москва ; Клин : Изд-во Братства Святителя Тихона, 1996. – 285, [1] с.

102. Иларион. Троиединство Божества и единство человечества / Священномученик Иларион (Троицкий) // По образу Святой Троицы : сб. богослов. статей. – Сергиев Посад, 2009. – С. 68 – 96.

103. Иларион. Человеческий лик Бога : проповеди / игумен Иларион (Алфеев). – Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. – 240 с.

104. Илия. Смысл испытаний человека по трудам русских богословов и мыслителей / архим. Илия (Рейзмир). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. – 136 с.

105. Илия. Учение святителя Василия Великого о духовном совершенствовании / архим. Илия (Рейзмир). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004. – 184 с.

106. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – Москва : АСТ, 2004. – 586, [6] с. – (Philosophy).

107. Ильин И. А. Поющее сердце : книга тихих созерцаний / И. А. Ильин // Религиозный смысл философии / Ильин И. А. – Москва, 2003. – С. 529 – 689.

108. Иннокентий. Сочинения Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического. – Санкт-Петербург ; Москва : М. О. Вольф, 1870. – Т. 1. – 536 с.

109. Иоанн. Бытие как общение : очерки о личности и церкви / митр. Иоанн (Зизиулас). – Москва : Свято-Филаретовский православ.-христиан. ин-т, 2006. – 275, [3] с.
110. Иоанн. Очерки по истории русской святости / сост. иеромонах Иоанн (Кологривов). – Siracusa : Istina, 1991. – 415 с.
111. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин. – Киев : Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – 465 с.
112. Иоанн Кронштадтский. Христианская философия / св. праведный Иоанн Кронштадтский. – Москва : Отчий дом, 2011. – 238, [1] с. – (Серия «Духовный собеседник»).
113. Иов. Пчела Почаевская : избороик назидат. поучений и статей, сост. и спис. преподобным Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581 – 1651 г.) :  
в 2 ч. – Почаев : тип. Почаев. Усп. лавры, 1884. – 563 с. разд. паг.
114. Исаак Сирин. Творения иже во святых отца нашего аввы Исаака Сирианина, подвижника и отшельника, бывшего епископа христолубивого града Ниневии, слова подвижнические. – Москва : в тип. В. Готье, 1854. – 526 с.
115. Ігор. Східна аскеза і бароковий текст : досвід могилян. Києва / архієп. Ігор (Ісіченко) // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. – Київ, 2005. – С. 196 – 206.
116. Іларіон. Старець Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука : іст. літ.-богослов. монографія / митр. Іларіон. – Вінніпег : накладом Т-ва «Волинь», 1975. – 151 с.
117. Йосипенко С. Димитрій Туптало та етико-гуманістичний напрямок раннього Просвітництва в Україні / Сергій Йосипенко // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура : зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик / ред.-упоряд : Л. Довга, Н. Яковенко. – Київ, 2005. – С. 118 – 127.

118. Калиновский П. П. Переход : последняя болезнь, смерть и после / П. П. Калиновский. – Запорожье : Берегиня, 1993. – 184 с.
119. Калліст. Православний шлях / єп. Калліст (Уер). – Київ : Дух і літера, 2003. – 176 с.
120. Кант И. Трактаты и письма / Иммануил Кант. – Москва : Наука, 1980. – 709 с.
121. Карпінська Л. Подвиг аскета : «втеча від світу» чи рух назустріч людству? / Лілія Карпінська // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – Київ : Києво-Могилян. акад., 2006. – С. 182 – 192.
122. Кашуба М. Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні / Марія Кашуба // Спадщина Григорія Сковороди і сучасність : матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21 – 22 груд. 1994 р. / Львів. держ. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 1996. – С. 56 – 65.
123. Киприан. Антропология св. Григория Паламы / архим. Киприан (Керн). – Москва : Паломникъ, 1996. – LXXVIII, 449, [1] с. – (Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых).
124. Киприан. Патрология / архим. Киприан (Керн). – Киев : О-во любителей православ. лит. : Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2007. – 304 с.
125. Киприан. Тема о человеке и современность / архим. Киприан (Керн) // Русская религиозная антропология. / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. – Москва, 1997. – Т. 2 : Антология. – С. 417 – 430.
126. Кирик Д. Сутність та існування / Д. Кирик // Філософський енциклопедичний словник / [редкол.: Шинкарук В. І. (голова) та ін.]. – Київ, 2002. – С. 623.
127. Кирилл. Замысел Божий о человеке и свобода воли. Эсхатологическая перспектива / митр. Смоленский и Калининградский Кирилл // Церковь и время. – 2005. – № 4. – С. 5 – 18.

128. Клеман О. Истоки : богословие отцов древней церкви : тексты и коммент. / Оливье Клеман. – Москва : Центр по изуч. Религий : Путь, 1994. – 383 с.
129. Козачинский М. Философия Аристотелева / Михайло Козачинский // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / сост., пер. с латин., вступ. статья и примеч. М. В. Кашубы. – Киев, 1987. – С. 328 – 396.
130. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – Київ : Парапан, 2003. – 240 с.
131. Кузьминська М. Розуміння філософії у творах києворуських мислителів / М. Кузьминська // Давньоруське любомудріє: тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилян. акад.». – Київ, 2006. – С. 226 – 260.
132. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / Олександр Кульчицький. – Мюнхен ; Львів : Укр. вільний ун-т, 1995. – 164 с.
133. Кураев А. Христианская философия и пантеизм / А. Кураев. – Москва : Изд-во Москов. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1997. – 232 с.
134. Кьеркегор С. Евангелие страданий / Серен Кьеркегор. – Москва : Свято-Владимир. изд-во, 2011. – 304 с.
135. Кьеркегор С. Христос есть путь [Электронный ресурс] / Серен Кьеркегор. – Режим доступа : <http://www.mbchurch.ru/publications/articles/15/7587/>. – Загл. с экрана.
136. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки про іншого / Еманюель Левінас. – Київ : Дух і літера : Задруга, 1999. – 291 с. – (Бібліотека ХХІ століття).
137. Леонов В. Основы православной антропологии : учеб. пособие / прот. Вадим Леонов. – Москва : Изд-во Москов. патриархии Рус. православ. церкви, 2013. – 456 с.
138. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп. – Київ : Пульсари, 2004. – 148 с.

139. Літопис руський за іпатським списком / пер. Леонід Махновець. – Київ : Дніпро, 1989. – XIV, 591 с. + 3 арк. дод. – (Давньоруські та давні українські літописи).
140. Лоргус А. Душа и дух: природа и бытие /священник Андрей Лоргус // Православное учение о человеке : избр. статьи. – Москва ; Клин, 2004. – С. 168 – 188.
141. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – Москва : АСТ ; Харьков : Фолио, 2000. – 624 с. – (Вершины человеческой мысли).
142. Лосский В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – Москва : АСТ, 2003. – 759, [9] с. – (Philosophy).
143. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви ; Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М. : Центр «СЭИ», 1991. – 287, [1] с. – (Религиозно-философская серия ; вып. 1).
144. Лосский Н. О. Ценность и бытие : Бог и Царство Божие как основа ценностей / Николай Лосский. – Харьков : Фолио ; Москва : АСТ, 2000. – 864 с. – (Библиотека «Р. Х. 2000». Серия «Религиозная философия»).
145. Лука. Дух, душа, тело / архиеп. Лука (Войно-Ясенецкий). – Брюссель : Жизнь с Богом, 1988. – 183 с.
146. Люїс К. С. Проблема страждання / Клайв Стейпл Люїс. – Львів : Свічадо, 1998. – 140 с.
147. Макарий. Душеполезные поучения преподобного Макария Оптинского : [отрывки из писем / сост. архим. Иоанн (Захарченко)]. – Козельск : Введен. Оптиная пустынь, 1997. – 830, [1] с.
148. Макарий Египетский. Духовные беседы / преп. Макарий Египетский. – Клин : Христиан. жизнь, 2005. – 440, [5] с.
149. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы : (на примере гомилий) / Д. И. Макаров. – Санкт-Петербург : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 544 с. – (Серия «Библиотека христианской мысли». Исследования).

150. Максим. Святого отца нашего Максима о любви. – Изд. 3-е. – Москва : в Синод. тип., 1839. – 149 с.
151. Малахов В. А. Уязвимость любви / Виктор Малахов. – Киев : Дух і літера, 2005. – 560 с.
152. Малахов В. А. Феномен стражденності на межі онтології та етики / В. А. Малахов // Вісник Національного університету водного господарства та природокористування. – 2008. – Вип. 2, ч 2. – С. 11 – 17.
153. Малиновский Н. П. Очерк православного догматического богословия / прот. Н. П. Малиновский. – Москва : Православ. Свято-Тихонов. богослов. ин-т, 2003. – 386 с.
154. Малков П. Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов церкви / Петр Малков // Православное учение о человеке : избр. статьи. – Москва, 2004. – С. 100 – 120.
155. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс // Сочинения / К. Маркс и Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – Москва, 1974. – Т. 42. – С. 41 – 174.
156. Марцинковський В. Смысл жизни / Владимир Марцинковский. – Новосибирск : Посох, 1996. – 272 с.
157. Мацейна А. Агнец божий / Антанас Мацейна. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 310, [2] с. – (Миф, религия, культура).
158. Мейендорф И. Ф. Введение в святоотеческое богословие / протопресв. Иоанн Мейендорф. – Изд. 4-е, испр. и доп. – Киев : Храм прп. Агапита Печерского, 2002. – 360 с.
159. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 339 – 391.
160. Монах Восточной Церкви. Православная духовность : очерк православ. аскетической и мистической традиции / Монах Восточной Церкви. – Киев : Кайрос, 1998. – 104 с.

161. Мулярчук Є. І. На межі буття: філософія конечності людського буття та етика / Євген Мулярчук. – Київ : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди, 2012. – 174, [1] с.
162. Наконечна О. П. Естетичне як тип духовності / О. П. Наконечна – Рівне: [б. в.], 2002. – 202 с.
163. На пажити Богоматери. Монахиня Алипия, Христа ради юродивая Киево-Печерской Лавры монахиня Алипия, Агапия Тихоновна Авдеева : воспоминания очевидцев / сост. Некрашевич Л. А. – Киев : Свято-Покровский Голосеевский монастырь, 2001. – 203 с.
164. Невидимая брань : блажен. памяти старца Никодима Святогорца / пер. с греч. святителя Феофана Затворника. – Москва : Православ. братство святого апостола Иоанна Богослова, 2002. – 350 с.
165. Неллас П. Обожение : основы и перспективы православ. антропологии / Панайотис Неллас. – Москва : Никея, 2011. – 300, [1] с.
166. Нестеренко В. Г. О теории человеческой страдательности и ее месте в общей теории человека / В. Г. Нестеренко // Проблемы антропономии : тез. докл. к XIX межзональному симпозиуму. – Нижний Новгород, 1991. – С. 15 – 18.
167. Нестеренко В. Г. Проблема полноты деятельностного понимания культуры / В. Г. Нестеренко // Философия и культура : тез. к XVIII Всемир. филос. конгр. (Монреаль, 1983) / [редкол.: В. А. Малинин (отв. ред.) и др.]. – Москва, 1983. – С. 66 – 68.
168. Нестеренко В. Г. Страдательность – нравственность – культура / В. Г. Нестеренко // Онтологічні проблеми культури : зб. наук. праць / за ред. Є. Бистрицького. – Київ, 1994. – С. 150 – 161.
169. Нестеренко В. Г. Страждання / В. Нестеренко // Філософський енциклопедичний словник / [редкол.: Шинкарук В. І. (голова) та ін.]. – Київ, 2002. – С. 610.
170. Никита. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов / архим. Никита (Вутирас). – Москва : Изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 190 с.



171. Николай. Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) / иеродиакон Николай (Сахаров) // Церковь и время. – 2001. – № 3. – С. 229 – 270.
172. Нічик В. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.) / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. – Київ : Наук. думка, 1990. – 382 с.
173. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура / В. М. Нічик. – Київ : Укр. центр духовної культури, 2001. – 252 с.
174. О вере и нравственности по учению православной церкви / [редкол.: Филарет (пред.) и др.]. – Москва : Москов. патриархия, 1991. – 364, [4] с.
175. О терпении скорбей : учение св. отцов, собр. еп. Игнатием (Брянчаниновым). – Москва : Издат. совет Рус. православ. церкви, 2004. – 175, [1] с. – (Из библиотеки царственных страстотерпцев).
176. Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський [та ін.]. – Київ : КМ Академія, 2001. – 200 с.
177. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні : курс лекцій / Огородник І. В., Огородник В. В. – Київ : Вища шк. : Т-во «Знання», 1999. – 543 с.
178. Олійников В. Д. Туптало: святе життя автора «Житія святих» / В. Д. Олійников // Православ'я в Україні : зб. матеріалів Всеукр. наук. конф. / [під ред. еп. Переяслав-Хмельницького і Бориспільського Епіфанія (Думенка) та прот. Віталія Клоса]. – Київ, 2011. – С. 311 – 320.
179. Онацький Є. Українська емоційність / Євген Онацький // Українська душа / [ред. М. Шлемкевич]. – Нью-Йорк ; Торонто, 1956. – С. 5 – 12.
180. Осипов А. И. Из времени в вечность: посмертная жизнь души / Алексей Ильич Осипов. – 6-е изд., испр. и доп. – Москва : Изд-во Москов. патриархии Рус. православ. церкви, 2011. – 224 с.

181. Осипов А. И. Святость человека в православной аскетической традиции / А. И. Осипов // Церковь и время. – 2002. – № 1. – С. 89 – 104.
182. Ответ (отпис) Клирика Острожского Ипатию Потю 1598 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси / [ред. П. А. Гильтебрандт]. – Петербург, 1903. – С. 376 – 432.
183. Паисий. Крины сельные или цветы прекрасные, собранные вкратце от божественного писания : о заповедях божиих и о святых добродетелях / [соч.] архим. Паисия Величковского. – 2-е изд. – Одесса : Рус. Свято-Ильин. скит на Афоне, 1910. – [2], II, 74, II с.
184. Плакида. «Добротолюбие» и православная духовность / архим. Плакида (Дезей). – Москва : Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2006. – 384 с.
185. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
186. Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1971. – Т. 3, ч. 1. – 687 с. – (Философское наследие / АН СССР. Ин-т философии).
187. Плотин. Вторая Эннеада / Плотин / пер. Сидаш Т. Г. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 2010. – 384 с.
188. Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии : [в 2 т.] / А. Позов. – [Санкт-Петербург] : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2008. – Т. 1 : Сын человеческий. – 570, [2] с.
189. Позов А. С. Основы древнецерковной антропологии : [в 2 т.] / А. Позов. – [Санкт-Петербург] : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2008. – Т. 2 Апокатастасис. – 547, [1] с.
190. Помазанский М. И. Мысли о православии / протопресв. Михаил Помазанский. – Москва : Лепта : Атлас-Пресс, 2004. – 618, [1] с. – (Религиозно-философская серия).
191. Попович М. В. Безпристрасність науки і стражденність буття / М. В. Попович // Наука і суспільство. – 1990. – № 7. – С. 8 – 9.

192. Послания старца Артемия, XVI века // Памятники полемической литературы в Западной Руси / [ред. П. А. Гильтебрандт]. – Петербург, 1878. – С. 1201 – 1447.
193. Православ'я: український вимір : навч. посібник / Саух П. Ю. [та ін.]. – Київ : Кондор, 2004. – 384 с.
194. Проблема людини в українській філософії XVI – XVII ст. / І. С. Захара [та ін.]. – Львів : Логос, 1998. – 240 с.
195. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер. – Київ : КМ Academia : Пульсари, 2001. – 396 с.
196. Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй / Розанов В. В. // Уединенное / Розанов В. В. – Москва, 1990. – Т. 2. – С. 419 – 629.
197. Рубинштейн С. Л. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн // Вопросы философии. – 1969. – № 8. – С. 129 – 138.
198. Саух П. Ю. Князь Василь-Костянтин Острозький / Петро Саух. – Рівне : Волин. обереги, 2002. – 224 с.
199. Саух П. Ю. Філософська думка Острозького літературно-освітнього центру в контексті європейського культурного процесу / П. Ю. Саух // Історичні традиції Волині : проблеми духовного відродження / [редкол.: Саух П. Ю. [та ін.]. – Рівне, 1993. – С. 33 – 37.
200. Саух Ю. П. Світоглядна позиція буддійської традиції в умовах глобалізації : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Саух Юрій Петрович ; Київс. нац. ун-т ім. Т. Шевченка – Київ, 2008. – 27 с.
201. Свешников В. Очерки христианской этики / прот. Владислав Свешников. – Москва : Паломникъ, 2000. – 622, [1] с.
202. Сержантов П. Б. Исихастская антропология о временном и вечном / П. Б. Сержантов. – Москва : Центр библейско-патрол. исследований отд. по делам молодежи Рус. православ. церкви. – Москва : Православ. паломник, 2010. – 320 с.

203. Сидоров А. И. Святоотеческое наследие и церковные древности / А. И. Сидоров. – Москва : Сибирская благовонница, 2011. – Т. 1 : Святые отцы в истории православной Церкви : (работы общего характера). – 431 с.

204. Сидоров А. И. Сущность соборного сознания в древнецерковной письменности : единство в многообразии / А. И. Сидоров // Патристика. Новые переводы, статьи. – Нижний Новгород : Братство во имя свт. князя Александра Невского, 2001. – С. 7 – 31.

205. Сковорода Г. С. Твори : у 2 т. / Григорій Сковорода. – Київ : Обереги, 1994. – Т. 1. – 527 с. – (Гарвардська бібліотека українського письменства. Корпус українських перекладів).

206. Скола А. Богословская антропология / Анджело Скола, Джильфредо Маренго, Хавьер Прадес Лопес. – Москва : Христиан. Россия, 2005. – 382, [1] с. – (Серия «Аматека»).

207. Скурат К. Е. Учение о спасении святителя Афанасия Великого / К. Е. Скурат. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. – 436 с.

208. Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина» : редактировал, с добавлением собственных материалов, Б. Д. Гринченко. – Киев : друк. акційного т-ва Н. Т. Корчак-Новицького, 1909. – Т. 4. – [4], 564, III с.

209. Словник української мови / АН УРСР, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – Київ : Наук. думка, 1978. – Т. 9. – 916 с.

210. Снігур С. «Страстотерпці Христові» в духовній культурі Київської Русі / С. Снігур // Київська традиція і східний обряд в українському християнстві наук. зб. / Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України [та ін.]. – Київ ; Тернопіль, 2004. – С. 139 – 142.

211. Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве / В. С. Соловьев // Сочинения / В. С. Соловьев. – Москва, 1994. – С. 13 – 168. – (Библиотека духовного возрождения).

212. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – Москва, 1990. – Т. 2. – С. 139 – 289.
213. Софроний. Благословение знать путь [Электронный ресурс] / архим. Софроний (Сахаров). – Режим доступа : <http://www.hesychasm.ru/library/sofroni/way.htm>. – Загл. с экрана.
214. Софроний. Таинство христианской жизни / архим. Софроний (Сахаров). – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева лавра Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. – 272 с.
215. Спасение и вера по православному учению. – Москва : Братство свт. Алексия, 1995. – 96 с. – (Религиозно-философская библиотека : вып. 31).
216. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам / труд И. И. Срезневского. – Санкт-Петербург : издание Отд-ния рус. яз. и словесности Император. акад. наук, 1903. – Т. 3. – 1684 с.
217. Сурожский А. Человек перед Богом / митр. Антоний Сурожский. – Київ : Фонд «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского» : Quo vadis, 2010. – 348 с.
218. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / Віталій Табачковський. – Київ : Парапан, 2005. – 432 с.
219. Табачковський В. Г. Філософсько-антропологічне питання про сутність людини у координатах постмодерну / В. Г. Табачковський // Колізії антропологічного міркування/ В. Г. Табачковський [та ін.]. – Київ, 2002. – С. 5 – 39.
220. Творения древних отцов-подвижников / Св. Аммон [и др.]. – 2-е изд. Москва : Сибирская благовонница, 2012. – 732, [4] с.
221. Трубецкой Е. Смысл жизни (1918) / Евгений Трубецкой // Смысл жизни : антология / сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. – Москва, 1994. – С. 243 – 488.

222. Туренко О. С. Страх : спроба філософського усвідомлення феномена / О. С. Туренко. – Київ : Парапан, 2006. – 216 с.
223. Українець С. Я. Національне як екзистенційний проект і рух екзистенції у предметному полі Празької поетичної школи : дис. ... канд. філос. наук / Українець Стефанія Ярославівна. – Рівне, 2002. – 190 арк.
224. Українська поезія, середина XVII ст. / упоряд.: В. І. Крекотень, М. М. Сулима. – Київ : Наук. думка, 1992. – 679, [1] с. – (Пам'ятки давньої української літератури).
225. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / Макс Фасмер. – 2-е изд., стер. – Москва: Прогресс, 1987. – Т. 3 : (Муза-Сят). – 830, [1] с.
226. Феодор. Жизнеописание. Избранные труды / Александр Васильевич Поздеевский. – Москва : Троице-Сергиева Лавра, 2000. – 400 с.
227. Феофан. Внутренняя жизнь : избр. поучения / святитель Феофан Затворник. – Москва : Сестричество во имя преподобномученицы великой княгини Елизаветы, 2001. – 416 с.
228. Феофан. Путь ко спасению / святитель Феофан Затворник. – Клин : Христиан. жизнь, 2005. – 320 с.
229. Филарет. Путь жизнеутверждающей любви / митр. Минский и Слуцкий Филарет. – Київ : Дух і літера, 2004. – 230 с.
230. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины : опыт православ. теодицеи / П. А. Флоренский. – Москва : АСТ, 2003. – 640 с. – (Philosophy).
231. Флоровский Г. В. Восточные отцы IV – го века / свящ. Г. В. Флоровский. – Репр. изд. – Москва : Паимс, 1992. – 240 с.
232. Флоровский Г. В. Восточные отцы V – VIII веков / свящ. Г. В. Флоровский. – 2-е изд. – Москва : Паломникъ, 1992. – 260 с.
233. Флоровский Г. В. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский. – 3-е. – Киев : Христиан.-благотворит. асоц. «Путь к истине», 1991. – 600 с.

234. Франк С. Л. Непостижимое / С. Л. Франк / Сочинения / С. Л. Франк. – Минск ; Москва, 2000. – С. 245 – 796.
235. Франк С. Л. С нами Бог / С. Л. Франк. – Москва : АСТ, 2003. – 750, [2] с. – (Philosophy).
236. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. нем. В. В. Бибикина]. – Изд. 3-е, испр. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 452 с.
237. Харьковченко Є. Роль кирило-мефодіївської традиції у формуванні особливостей київського християнства / Є. Харьковченко // Українське релігієзнавство. – 2003. – № 27/28. – С. 101 – 109.
238. Хомяков А. С. Письмо о философии к Ю. Ф. Самарину [Электронный ресурс] / А. С. Хомяков. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/filosofiya/homakov/tom1/10>. – Загл. с экрана.
239. Хопко Ф. Основы православия : (печатается с сокр.) / протопресвитер Фома Хопко. – Репр. изд. – Минск : Полифакт, 1991. – 344 с.
240. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / Сергей Хоружий. – Москва : Изд-во гуманит. лит., 1998. – 352 с.
241. Хоружий С. С. О старом и новом / Сергей Хоружий. –: Алетея, 2000. – 475, [1] с.
242. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – Москва : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с. – (Bibliotheca Ignatiana : богословие, духовность, наука).
243. Хоружий С. С. Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека / Сергей Хоружий // Православное учение о человеке : избр. статьи. – Москва ; Клин, 2004. – С. 154 – 167.
244. Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка / Г. П. Цыганенко. – Киев : Рад. школа, 1970. – 600 с.
245. Чайка Т. Феномен подвигу у вітчизняній моральній традиції : (на матеріалах давньокиїв. агіографії) / Т. Чайка // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного

відродження України : зб. наук. праць : [за матеріалами III Міжнар. наук.-практ. конф. (Острог, 16 – 18 трав. 1997 р.)] / Остроз. акад. Нац. ун-ту «Києво-Могилян. акад.» [та ін. ]. – Острог, 1998. – С. 33 – 37.

246. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – Київ : УКСП «Кобза», 1992. – 177, [1]. – (Спадок).

247. Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века / С. А. Чурсанов. – Москва : Православ. Свято-Тихонов. гуманитар. ун-т, 2008. – 264 с.

248. Шабанова Ю. О. Майстер Екхарт: далекий і близький / Ю. О. Шабанова / Актуальні проблеми духовності. – 2010. – Вип. 11. – С. 24 – 36.

249. Шадюк Т. А. Екзистенційно-онтологічні підстави ідеї людської стражденності у творчості С. Франка і М. Бердяєва / Т. А. Шадюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2012. – № 66. – С. 21 – 26.

250. Шадюк Т. А. Категорія «стражденність» В. Г. Нестеренка в світлі сучасної екзистенціальної антропології / Т. А. Шадюк // Наукові записки. Серія «Філософія» / Нац. ун-т «Острозька академія». – 2011. – Вип. 9. – С. 159 – 166.

251. Шадюк Т. А. Стражденність крізь призму християнської онтології / Т. А. Шадюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2013. – № 72. – С. 48 – 54.

252. Шадюк Т. А. Стражденність як домінанта духовної діяльності в українській релігійно-філософській думці XVI – XVII століть / Т. А. Шадюк // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2015. – № 2 (80). – С. 20 – 25.

253. Шадюк Т. А. Феномен страдательности в православном мировоззрении / Т. А. Шадюк // Сборник научных трудов SWorld. – 2014. – Вып. 4, т. 21. – С. 63 – 69.



254. Шевченко В. І. Філософська зоря Лазаря Барановича / В. І. Шевченко. – Київ : Укр. центр духовної культури, 2001. – 232 с. – (Духовні скарби України).
255. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. / Ф. В. Й. Шеллинг. – Москва, 1987. – Т. 1. – С. 227 – 489.
256. Шестов Л. И. Апофеоз беспочвенности / Л. Шестов. – Москва : АСТ, 2004. – 221, [3] с.
257. Шестов Л. И. Сочинения : в 2 т. / Лев Шестов. – Москва : Наука, 1993. – Т. 2 : На весах Иова : (странствование по душам). – 558, [1] с.
258. Шиманский Г. И. Учение святых отцов и подвижников православной церкви о борьбе с главными греховными страстями и о христианских добродетелях: любви, смирении, кротости, воздержании и целомудрии / Г. И. Шиманский. – Изд. 2-е, испр. – Москва : изд. Сретенского монастыря, 2007. – 671 с.
259. Шлемкевич М. Душа і пісня / Микола Шлемкевич // Українська душа / [ред. М. Шлемкевич]. – Нью-Йорк ; Торонто, 1956. – С. 44 – 54.
260. Шпидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства : системат. изложение / Фома Шпидлик. – Москва : Паолине, 2000. – 494 с.
261. Шугаєва Л. М. Духовні християни-містики в Україні : історіософська ретроспектива / Л. М. Шугаєва – Рівне : Видавець Зень О. М., 2008. – 71 с.
262. Экземплярский В. И. Несколько слов о христианском юродстве и о христианской силе / В. И. Экземплярский // Христианская мысль. – 1916. – № 11. – С. 59 – 72.
263. Экземплярский В. И. Христианское юродство и христианская сила : (к вопросу о смысле жизни) / В. И. Экземплярский // Христианская мысль. – 1916. – № 3. – С. 28 – 43.
264. Эриугена И. С. Перифюсеон, или О разделении природы / Иоанн Скотт Эриугена // Вопросы философии. – 2000. – № 1. – С. 147 – 160.

265. Юркевич П. Д. Вибране : богослов. твори / П. Д. Юркевич. – Київ : Абрис, 1993. – XIV, 397 с. – (Бібліотека часопису «Філософська і соціологічна думка. Серія «Українські мислителі»).
266. Яннарас Х. Вера церкви : введение в православ. богословие / Христос Яннарас. – Москва : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с.
267. Яннарас Х. Истина и единство церкви / Христос Яннарас. – Москва : Свято-Филаретовский православ.-христиан. ин-т, 2006. – 184 с.
268. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас. – Київ : Дух і літера, 2003. – 268 с.
269. Яремчук А. Богословські погляди Григорія Палами / Андрій Яремчук // Актуальні питання релігієзнавчої та богословської думки / [за ред. В. О. Балуха]. – Чернівці, 2010. – С. 105 – 121.
270. Ярмусь С. Духовість українського народу : короткий орієнтаційний нарис / Степан Ярмусь. – Вінніпег : накладом Т-ва «Волинь», 1983. – 227 с.
271. Ярошенко Т. М. Проблема страждання в філософсько-етичній спадщині А. Шопенгауера і С. К'єркегора : компаративний аналіз : автореф. дис. ... канд. філос. наук / Ярошенко Тетяна Миколаївна ; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2003. – 17 с.
272. Balthasar H. U. von. Liturgie cosmique : maxime le confesseur / Hans Urs von Balthasar. – Paris : Aubier, 1947. – 278 p.
273. Feibberg J. S. Боль (Pain) / J. S. Feibberg // Теологический энциклопедический словарь / под ред. [и сост.] Уолтера Элвелла. – Москва, 2003. – С. 188 – 190.
274. Kallistos. The Meaning of «Pathos» in Abba Isaias and Theodoret of Cyrus / Kallistos Ware // Studia Patristica. – 1989. – Vol. 20. – P. 315 – 322.
275. Scheler M. Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais : (repentir et renaissance et amour et connaissance) / Max Scheler. – Paris : Aubier, 1951. – XI, 183 p.